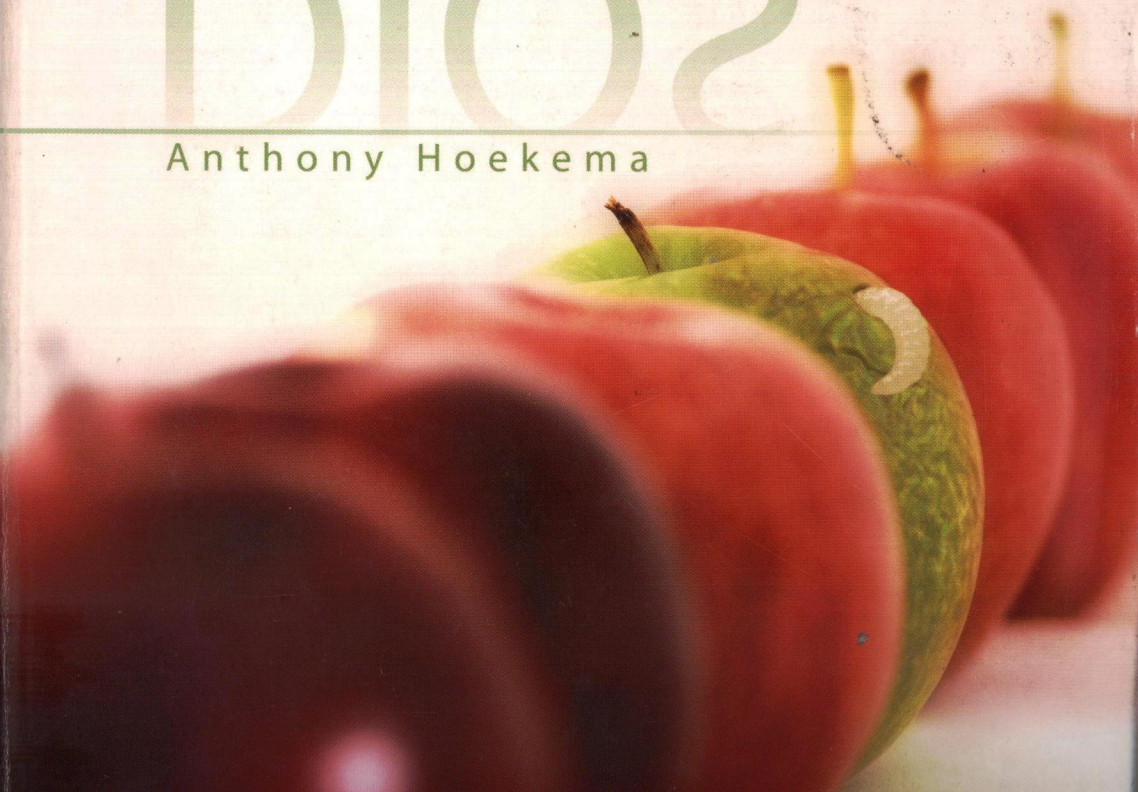


Creados a
imagen de

DIOS

DIO?

Anthony Hoekema



Contenido

Prefacio del autor.....	9
Abreviaturas.....	11
1. La importancia de la doctrina acerca del hombre	13
2. El hombre como persona creada.....	19
3. La imagen de Dios: Enseñanza bíblica.....	27
4. La imagen de Dios: Panorama histórico.....	53
5. La imagen de Dios: Compendio teológico.....	95
6. El tema de la imagen propia.....	139
7. El origen de pecado.....	151
8. La difusión del pecado.....	177
9. La naturaleza del pecado.....	219
10. El freno al pecado.....	243
11. La persona total.....	263
12. La cuestión de la libertad.....	293
Bibliografía.....	315
índice general.....	329
índice de autores.....	333
índice de citas bíblicas.....	337

Prefacio del autor

*

Este es el segundo de una serie de estudios doctrinales. Un volumen anterior, *La Biblia y el futuro*, trató de la escatología cristiana, o sea, la doctrina de las últimas cosas. Este estudio se ocupará de la antropología teológica, es decir, la doctrina cristiana acerca del hombre.

En este libro intentaré plantear lo que la Biblia enseña acerca de la naturaleza y destino de los seres humanos. Para comprender lo que la Biblia dice del hombre es fundamental tener presente la enseñanza de que los hombres y las mujeres fueron creados a imagen de Dios. Presentaré la imagen de Dios con dos aspectos, uno estructural y otro funcional, como involucrando al ser humano en una triple relación (con Dios, con los demás y con la naturaleza) y como pasando por cuatro fases, a saber, la imagen original, la imagen desnaturalizada, la imagen renovada y la imagen perfeccionada. He basado mi estudio en un análisis minucioso del material bíblico pertinente. El punto de vista que se plantea es el del cristianismo evangélico desde una perspectiva reformada o calvinista.

Quisiera expresar mi gratitud a mis alumnos a lo largo de los años en el Seminario Teológico Calvin, ante quienes se presentó por primera vez este material, y cuyas respuestas y comentarios ayudaron a pulir mi pensamiento acerca de este tema. Deseo dar las gracias sobre todo a los profesores John Cooper, Cornelius Platinga, Jr, y Louis Vos,

Creados a imagen de Dios

quienes leyeron porciones del manuscrito en inglés y me brindaron útiles sugerencias.

Me siento en deuda con la Biblioteca Teológica Calvin por permitirme utilizar sus instalaciones y, en particular, por permitirme disponer de una oficina en la biblioteca después de que me hube pensionado. Deseo sobre todo agradecer al bibliotecario teológico, Peter De Clerk, por su excepcional espíritu de ayuda.

Debo dar las gracias al personal editorial de Eerdmans Publishing Company por su valiosa asesoría en diversas fases de la elaboración de este estudio, en particular a Jon Pott y Sandra Nowlin.

También deseo agradecer a mi esposa, Ruth, su constante aliento, sus agudos comentarios sobre el manuscrito y su ayuda en compilar juntos la bibliografía.

Sobre todo, deseo dar gracias al Dios que nos creó a su imagen, y que sigue haciéndonos más semejantes a Él. Anhelamos que llegue el día en que seremos totalmente como Él, ya que lo veremos tal cual es.

Anthony A. Hoekema
Grand Rapids, Michigan

Abreviaturas

Bavinck, <i>Dogmatiek</i>	H. Bavinck, <i>Gereformeerde Dogmatiek</i>, 3^a ed.
Berkouwer, <i>Man</i>	G. C. Berkouwer, <i>Man: The Image of God</i>
BJ	Biblia de Jerusalén
<i>Inst.</i>	J. Calvino, <i>Institución de la religión cristiana</i>
ISBE	Internacional Standard Bible Encyclopedia, ed. rev.
NVI	Nueva Versión Internacional
RV95	Reina-Valera, edición de estudio, 1995
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>

(En la Bibliografía se encuentra información completa acerca de las publicaciones)

Capítulo

1

La importancia de la doctrina acerca del hombre

Resulta difícil exagerar la importancia de la doctrina acerca del hombre.¹ Siempre ha sido cierto que uno de los interrogantes más importantes que el filósofo aborda es, ¿Qué es el hombre? En uno de sus diálogos, Platón describe a su maestro, Sócrates, como a alguien obsesionado con un objetivo básico en su búsqueda de sabiduría: a saber, conocerse a sí mismo. Una serie de pensadores han respondido de forma diferente al interrogante «¿Qué es el hombre?», cada una de las cuales con implicaciones de mucho alcance para el pensamiento y la vida.

En la actualidad, sin embargo, esta pregunta acerca del hombre se está planteando con una nueva premura. Algunos han constatado que las personas en la actualidad ya no están muy interesadas en preguntas acerca de la realidad fundamental u ontología, sino que están vitalmente interesadas en preguntas acerca del hombre. Hay muchas razones para ello. Una es que, desde Emmanuel Kant, el problema

1. Utilizo, en este caso y con frecuencia en todo lo que sigue, la palabra *hombre* con el significado de «ser humano», tanto hombre como mujer. Cuando se utiliza la palabra *hombre* en este sentido genérico, los pronombres que se refieren a hombre también deben entenderse en este sentido genérico; lo mismo debe decirse del empleo de pronombres femeninos con la palabra *persona*. Lástima que la lengua española no tenga una palabra que corresponda a la palabra alemana *Mensch*, que significa ser humano como tal, independiente de todo género. *Hombre* en español puede tener este significado, pero también puede significar «ser humano varón». Por el contexto se podrá deducir, las más de las veces, en qué sentido se utiliza la palabra *hombre*.

de la epistemología (¿cómo llegamos a conocer?) ha pasado a ocupar un lugar primordial, en tanto que el problema ontológico (¿en qué consiste nuestra existencia fundamental?) se ha vuelto secundario. El surgimiento del existencialismo como una forma filosófica, teológica y literaria de pensar ha conducido a un nuevo énfasis: a saber, que la existencia del hombre es más importante que su esencia, que lo que es único e irrepetible acerca de una persona es más importante para entenderla que lo que dicha persona tiene en común con todas las demás personas. El existencialismo, por tanto, es una nueva forma de formularse la pregunta «¿Qué es el hombre?» A medida que la creencia en Dios se vuelve menos común, la creencia en el hombre pasa a ocupar su lugar; y, en consecuencia, nos estamos encontrando con el desarrollo de un nuevo humanismo.

Pero incluso el humanismo está en problemas. Dos guerras mundiales y las indecibles atrocidades del régimen nazi han hecho vacilar la fe en la bondad básica del hombre y en el significado de los valores humanos. Ha surgido, pues, una nueva oleada de nihilismo, que niega todos los valores humanos y habla de la falta de sentido de la vida. Entre los factores que en la actualidad amenazan los valores humanos están los siguientes: la creciente supremacía de la tecnología; el crecimiento de la burocracia; el aumento de métodos de producción masiva; y el creciente impacto de los medios de comunicación masiva. Fuerzas como éstas tienden a despersonalizar a la humanidad. Nuevos desarrollos en biología, psicología y sociología incrementan la posibilidad de que pocos puedan manipular a las masas. Prácticas como la inseminación artificial, los bebés probeta, el aborto, el control químico del comportamiento, la eutanasia, la ingeniería genética y otras parecidas, plantean interrogantes acerca de la dignidad de la vida humana. Agréguese a ello temas tan candentes como el racismo, el problema de la enajenación (adultos frente a jóvenes, conservadores frente a progresistas, grupos mayoritarios frente a los minoritarios), el problema de la igualdad entre mujeres y hombres, y el problema del decreciente respeto por la autoridad, y resulta fácil comprender por qué la pregunta «¿qué es el hombre?» ha vuelto a verse en la actualidad como apremiante.

El problema del hombre se ha convertido, pues, en uno de los más cruciales de nuestros días. Los filósofos se debaten con él; los sociólogos tratan de encontrarle una respuesta; los sicólogos y siquiátras lo abordan; los moralistas y activistas sociales están intentando

La importancia de la doctrina acerca del hombre

resolverlo. Los novelistas y dramaturgos también se preocupan por esta pregunta. Las acuciosas novelas de Dostoyevsky son intentos de responderla, junto con la pregunta conexas, «¿por qué está el hombre en el mundo?» Jean-Paul Sartre y Albert Camus también han intentado darnos sus respuestas no cristianas a la pregunta, en tanto que Graham Greene y Morris West han tratado de darnos sus respuestas cristianas. Virtualmente todas las novelas y obras teatrales contemporáneas se ocupan de la pregunta, «¿Qué es el hombre?»

Lo que uno piensa acerca de los seres humanos tiene un significado determinante para su programa de acción. El objetivo del marxista está basado en su concepción del hombre. Se puede decir lo mismo del programa del revolucionario político que quizá no sea marxista. El reciente movimiento feminista también está basado en una cierta comprensión de la persona humana, en particular de la relación entre hombre y mujer.

Podemos distinguir diferentes tipos de antropologías no cristianas. Las antropologías *idealistas* consideran que el ser humano es básicamente espíritu y que su cuerpo físico es ajeno a su verdadera naturaleza. Encontramos este punto de vista en la filosofía griega antigua; según Platón, por ejemplo, lo real en el hombre es su intelecto o razón, que en realidad es un destello de lo divino dentro de la persona que sigue existiendo después de que el cuerpo muere. El cuerpo humano, sin embargo, comparte la materia, que forma parte de un orden inferior de la realidad; es un obstáculo para el espíritu y en realidad la persona está mejor sin él. Quienes sustentan este punto de vista enseñan la inmortalidad del alma pero niegan la resurrección del cuerpo.

Es más común en nuestros días el tipo opuesto de antropología no cristiana, el *materialista*. Según esta concepción, el hombre es un ser compuesto de elementos materiales, y su vida mental, emocional y espiritual es simplemente un subproducto de su estructura material. Por ejemplo, la idea marxista de la determinación económica de la historia descansa en una concepción materialista o naturalista de la naturaleza humana. Para el marxista, el hombre es solo un producto de la naturaleza. Los seres humanos no han sido creados a imagen de Dios; de hecho, se niega la existencia misma del Creador. Son ajenos al marxismo conceptos como un imperativo ético o la responsabilidad moral de la persona ante Dios. Los seres humanos forman parte de una estructura social; el mal nace de dicha estructura y solo se puede eliminar introduciendo cambios a la misma. La persona individual no

es primordialmente responsable por el mal que pueda hacer; lo es la sociedad. En el marxismo, por tanto, el ser humano no es importante como individuo; es importante solo como miembro de la sociedad. En consecuencia, el objetivo del marxismo no es la salvación individual sino el logro futuro de la sociedad perfecta, en la que se habrá eliminado la lucha de clases entre «los que tienen» y «los que no tienen». Puede requerirse la acción revolucionaria violenta para llegar a esa sociedad futura.

Otro tipo de antropología materialista con influencia en nuestros días es la idea del hombre que subyace en los escritos de B. F. Skinner. En *Beyond Freedom and Dignity*,² Skinner sostiene que la idea de que el ser humano es responsable por su conducta se basa en una tradición que ya no es aceptable desde el punto de vista científico. La determinación de la conducta debe trasladarse de lo que Skinner llama «hombre autónomo» al entorno.³ La idea de que la persona humana es libre para actuar como «quiera» es un mito; la conducta de la persona viene totalmente determinada por su entorno. No hay en el hombre una «mentalidad» de toma de decisiones; no hay en la persona ni libertad ni dignidad. El entorno determina por completo la actividad humana; si se conociera en forma perfecta ese entorno, la conducta humana sería totalmente predecible.

Una forma de evaluar estos puntos de vista sería decir que son parciales; es decir, que ponen de relieve un aspecto del ser humano a costa de otros. Las antropologías idealistas ponen todo el énfasis en el «alma» o «razón» de la persona, en tanto que niegan la realidad plena de su estructura material. Las antropologías materialistas, como las de Marx y Skinner, absolutizan el lado físico del hombre en tanto que niegan la realidad de lo que podríamos llamar su lado «mental» o «espiritual».

Debemos, sin embargo, ir más allá de esta clase de juicio para adentrarnos en la médula del tema. Dado que los conceptos anteriormente mencionados acerca del hombre consideran como fundamental un aspecto del ser humano, aparte de cualquier dependencia respecto a Dios el Creador o de cualquier responsabilidad respecto a él, esas antropologías son culpables de idolatría: de adorar un aspecto de la creación en el lugar de Dios. Si, como enseña la Biblia, lo más

2. New York: Alfred A. Knopf, 1972.

3. Ibid., pp. 195, 214.

importante acerca del hombre es que está ineludiblemente vinculado a Dios, debemos juzgar como deficiente cualquier antropología que niegue dicho vínculo.

Debemos, por tanto, distinguir en forma clara entre antropologías idealistas y materialistas por un lado, y por el otro una antropología cristiana. En este libro nuestra intención es analizar la visión cristiana del hombre: qué es, en qué difiere de las concepciones no cristianas, y cuáles son sus implicaciones para nuestra forma de pensar y de vivir. Intentaremos identificar lo que es único en la concepción cristiana del hombre, lo que hace que la antropología cristiana sea diferente de todas las demás antropologías.

Debemos tener presente, sin embargo, que con frecuencia se han introducido nociones no cristianas en las antropologías llamadas cristianas. Por ejemplo, el concepto escolástico del hombre que predominaba durante la Edad Media, aunque se consideraba como cristiano, era de hecho más bien una antropología híbrida. Intentaba sintetizar la concepción idealista del hombre de la filosofía aristotélica con la concepción cristiana. Los resultados de este mal emparejamiento de dos antropologías diferentes subsisten, por desgracia, hasta hoy. Por ejemplo, la noción común entre cristianos de que los «pecados de la carne» (como el adulterio) son mucho más graves que los «pecados del espíritu» (como el orgullo, la envidia, el egoísmo, el racismo y otros parecidos) proviene de la idea, implícita en la antropología escolástica, de que el mal tiene sus raíces sobre todo en el cuerpo.

Es, por tanto, importante que tengamos la comprensión adecuada del hombre. En nuestro intento por llegar a una comprensión cristiana apropiada, debemos tener presentes preguntas como: ¿Subsisten todavía residuos de antropología no cristiana en nuestra idea del hombre? ¿Cómo ayuda nuestra idea de la persona humana a entender mejor a Dios? (p. ej., ¿nos enseña la verdad de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios algo acerca de Dios además de acerca del hombre?) ¿Qué luz arroja nuestra antropología sobre la obra de Cristo? ¿Qué luz arroja nuestra idea del hombre sobre la soteriología (la forma en que el Espíritu Santo nos aplica los beneficios de Cristo)? ¿Qué luz arroja nuestra concepción de la naturaleza humana sobre la doctrina de la Iglesia y la doctrina de las últimas cosas? ¿Qué pertinencia tiene una antropología cristiana para nuestra vida cotidiana? ¿Cómo nos ayuda la concepción cristiana del hombre a enfrentarnos mejor a los problemas acuciantes del mundo de hoy?

El hombre como persona creada

Una de las premisas básicas del concepto cristiano del hombre es la fe en Dios como Creador, lo cual conduce a la idea de que la persona humana no existe en forma autónoma o independiente, sino como criatura de Dios. «Dios, en el principio, creó los cielos y la tierra... Y Dios creó al ser humano» (Gn. 1:1, 27).

Una consecuencia obvia del hecho de la creación es que toda la realidad creada depende por completo de Dios. Werner Foerster lo plantea así: «Así pues, en llegar a ser, en ser y en perecer, toda la creación depende por completo de la voluntad del Creador».¹

Las Escrituras dicen con suma claridad que todas las cosas creadas y todos los seres creados dependen por completo de Dios. «Tú [Dios] has hecho los cielos, y los cielos de los cielos con todas sus estrellas. Tú le das vida a todo lo creado: la tierra y el mar con todo lo que hay en ellos» (Neh. 9:6). Que Dios le dé vida a todas sus criaturas, incluyendo a los seres humanos, implica que dependen de él para seguir existiendo. En su discurso a los atenienses Pablo afirma que Dios «es quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas», y que «en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch. 17:25, 28). Lo que Pablo dice es que le debemos a Dios nuestro mismo aliento; existimos solo en él; en todo lo que hacemos dependemos de él. No podemos levantar un dedo al margen de la voluntad de Dios.

Creados a imagen de Dios

El hombre, sin embargo, no es solo una criatura; también es una persona. Y ser persona significa tener una especie de independencia, no absoluta sino relativa. Ser persona significa poder tomar decisiones, establecer metas y avanzar en la dirección de dichas metas. Significa tener libertad,² por lo menos en el sentido de poder elegir lo que queramos. El ser humano no es un robot cuyo curso de acción lo determinan fuerzas exteriores al mismo; tiene el poder de decidir por sí mismo y de regirse a sí mismo. Ser persona significa, para utilizar la pintoresca expresión de Leonard Verduin, ser «una criatura de opciones».³

En resumen, el ser humano es a la vez una criatura y una persona; es una *persona creada*. Éste es, pues, el misterio central del hombre: ¿cómo puede el hombre ser a la vez criatura y persona? Ser criatura, como hemos visto, significa dependencia absoluta de Dios; ser persona significa independencia relativa. Ser criatura significa que no puedo mover un dedo ni pronunciar una palabra aparte de Dios; ser persona significa que cuando mis dedos se mueven, soy yo quien los mueve, y que cuando mis labios pronuncian palabras, soy yo quien las pronuncia. Ser criaturas significa que Dios es el alfarero y nosotros la arcilla (Ro. 9:21); ser personas significa que nosotros somos quienes damos forma a nuestras vidas con nuestras propias decisiones (Gá. 6:7-8).

A esto lo he llamado el misterio central del hombre porque a nosotros nos parece profundamente misterioso que el hombre pueda ser a la vez tanto criatura como persona. Dependencia y libertad nos parecen conceptos incompatibles. Estamos de acuerdo en que un niño depende por completo de sus padres durante la niñez, pero vemos que, a medida que el niño se desarrolla hacia mayor libertad y madurez, se vuelve menos dependiente de sus padres. Esto lo podemos entender. Pero ¿cómo concebimos una relación en la que siguen yendo de la mano una dependencia completa de Dios y la libertad personal para tomar nuestras propias decisiones?

Aunque no podemos, a partir de la razón, comprender cómo es posible que el ser humano sea criatura y persona a la vez, sin duda que así

2. Se agregará más en el cap. 12 acerca del concepto de libertad al aplicarlo a los seres humanos.

3. Verduin elabora ese pensamiento de manera prolija en el cap. 5 de su *Somewhat less than God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970).

debemos pensar. Negar cualquiera de las dos partes de esta paradoja sería no ser respetuosos del cuadro bíblico. La Biblia enseña tanto la condición de criatura del hombre como su condición de persona. A veces habla del ser humano como criatura, por ejemplo, cuando habla de Dios como el alfarero y del hombre como el barro (Ro. 9:21). Es más frecuente, sin embargo, que hable del mismo como persona: «Elijan ustedes mismos a quiénes van a servir» (Jos. 24:15); «En nombre de Cristo les rogamos que se reconcilien con Dios» (2 Co. 5:20)¹

Nuestra comprensión teológica del hombre debe, por tanto, prestar clara atención a estas dos verdades. Todas las antropologías seculares no toman en cuenta la condición de criatura del ser humano y, por tanto, ofrecen una idea distorsionada del mismo. Cualquier concepción del ser humano que no lo vea como relacionado fundamentalmente con Dios, como totalmente dependiente de él y como primordialmente responsable ante él, no corresponde a la verdad. Por otra parte, todas las antropologías deterministas, que consideran a los humanos como si fueran marionetas o robots, quizá con un Dios que maneja las cuerdas o pulsa los botones, no valora debidamente la condición de persona del ser humano y, por tanto, ofrece una idea igualmente distorsionada del mismo. Robert D. Brinsmead formuló muy bien este punto:

La condición de criatura y de persona del hombre deben sustentarse juntas y en tensión. Cuando la teología subraya la condición de criatura y subordina la de persona, sale a la luz un determinismo estricto y se deshumaniza al hombre.... Cuando se pone de relieve la condición de persona y se olvida su condición de criatura, se lo deifica y se pone en entredicho la soberanía de Dios. El Señor queda al margen, como impotente, como si el hombre tuviera el poder de vetar los planes y propósitos de Dios.⁴

El hecho de que el hombre sea una persona creada tiene implicaciones para otros aspectos de nuestra teología. Primero, ¿qué luz arroja este concepto sobre el tema del origen del pecado? Aun cuando se

4- «Man as Creature and Person», *Verdict* (Aug. 1978): 21-22.

5. J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 335-36.

Creados a imagen de Dios

reconozca que la razón de por qué el hombre pecó seguirá siendo para siempre un misterio inescrutable, tendremos que decir que el hombre pudo caer en pecado precisamente porque era una persona, capaz de escoger, incluso de escoger algo que sería contrario a la voluntad de Dios. Con todo, tendremos también que agregar que, incluso al pecar, el ser humano sigue siendo una criatura, dependiente de Dios. Dios, por así decirlo, tuvo que dar al hombre la energía con la que pecó; la magnitud del pecado del hombre consiste en el hecho de que utilizó facultades recibidas de Dios al servicio de Satanás. Debido a que nuestros primeros padres cayeron en pecado como personas creadas, hablamos de la «voluntad permisiva» de Dios con respecto al primer pecado del hombre, y afirmamos que este primer pecado no resultó una sorpresa para Dios, aunque consideró plenamente responsables del mismo a quienes lo cometieron.

Segundo, ¿qué luz arroja el concepto de persona creada sobre la forma en que Dios redime al hombre? El hecho de que el hombre sea una criatura implica que, después de haber caído en pecado (por su propia culpa), solo puede ser redimido del mismo rescitado, de su condición caída por medio de la intervención soberana de Dios en su favor. Dado que es una criatura, solo la gracia puede salvarlo, es decir, en total dependencia de la misericordia de Dios. Pero el hecho de que el hombre sea también una persona implica que tiene una parte importante que desempeñar en el proceso de ser redimido. El hombre no se salva como un robot cuyas actividades las ha programado alguna computadora celestial, sino como persona. Por consiguiente, los seres humanos tienen una responsabilidad en el proceso de su salvación. Deben escoger con libertad, con la fortaleza del Espíritu Santo, arrepentirse del pecado y creer en el Señor Jesucristo. No se pueden salvar sin estas elecciones personales (aunque deben exceptuarse casos en los que las personas involucradas no son capaces de elegir en forma personal). Después de que una persona ha hecho dicha elección, debe seguir viviendo en comunión con Dios y en obediencia de fe. El hecho de que pueda vivir así solo por medio de la fortaleza de Dios no nos quita la responsabilidad de vivir esta clase de vida.

Como ilustración de este punto, analicemos la relación entre regeneración y fe. La regeneración se puede definir como la acción del Espíritu Santo, que no debe separarse de la predicación de la Palabra, mediante la cual introduce a una persona a una unión viva con Cristo y cambia su corazón de tal modo que quien estaba muerto espiritual-

Un hombre como persona creada

mente vuelva a la vida también espiritualmente. Este cambio radical no puede ser la obra del hombre sino que debe ser la obra de Dios. A los así regenerados se los describe como que «renacen de la sangre, ni por deseos naturales, ni por voluntad humana, sino que nacen de Dios» (Jn. 1:13). Además, sin la regeneración el hombre está espiritualmente muerto (Ef. 2:5), y una persona muerta no puede darse vida a sí misma. Dado que el hombre se encuentra en un estado de muerte espiritual, y como es una criatura, puede recibir nueva vida solo por medio de una acción milagrosa de Dios, tan milagrosa que Pablo puede llamar a la persona así regenerada una nueva creación (2 Co. 5:17).

Dado que el hombre es una criatura, Dios debe regenerarlo, darle nueva vida espiritual. Como el hombre es también una persona, sin embargo, también debe creer, o sea, en respuesta al evangelio, debe elegir en forma consciente y personal aceptar a Cristo y seguirlo. Estas dos partes, regeneración y fe, siempre deben verse juntas. Es significativo que Juan en su Evangelio las presenta juntas. Después de que Jesús le dijo a Nicodemo que, a no ser que naciera de nuevo no podría ver el reino de Dios (Jn. 3:3), también le dijo que Dios amó tanto al mundo que entregó a su único Hijo, de forma que quien creyera en él no perecería sino que tendría vida eterna (v. 16). La regeneración, que es obra del Espíritu Santo, es absolutamente necesaria para que alguien pueda ver el reino de Dios, pero en el momento en que el evangelio invita al oyente, le pide fe, que implica una decisión personal. Dios debe regenerar y el hombre debe creer: estos dos elementos siempre deben mantenerse juntos.

A modo de ulterior ilustración de este punto, pensemos en el proceso de santificación. La santificación se puede definir como la operación del Espíritu Santo, con la participación responsable del hombre, por medio de la cual el Espíritu renueva la naturaleza del hombre y lo hace capaz de vivir para la gloria de Dios. La santificación, por tanto, es a la vez obra de Dios y tarea del hombre. Dado que los seres humanos son criaturas, Dios, en la persona del Espíritu Santo, debe santificarlos; como también son personas, deben involucrarse de manera responsable en su santificación, «para completar en el temor de Dios la obra de nuestra santificación» (2 Co. 7:1).

En relación con esta conexión, recordemos las sorprendentes palabras de Pablo en Filipenses 2:12-13: «Lleven a cabo su salvación con temor y temblor, pues Dios es quien produce en ustedes tanto

el querer como el hacer para que se cumpla su buena voluntad». La palabra que se traduce como «llevar a cabo», *katergadsesze*, se suele utilizar en los papiros de los primeros siglos cristianos para describir lo que hace el agricultor cuando cultiva la tierra.⁵ «Lleven a cabo su salvación», por tanto, significa: «cultiven la salvación que Dios les ha dado; «lleven a cabo» lo que Dios ha iniciado; apliquen la salvación que han recibido en todas las esferas de sus vidas: trabajo, recreo, vida familiar, cultura, arte, ciencias y así sucesivamente. En otras palabras, Pablo dice a sus lectores que asuman un papel activo en el progreso de su santificación. «Pues», sigue diciendo, «Dios es quien produce en ustedes tanto el querer como el hacer». Querer y hacer designan todo lo que pensamos y hacemos. Es Dios, por tanto, quien está constantemente produciendo en nosotros todo el proceso de santificación: tanto el quererlo como el hacerlo. Cuanto más trabajemos, tanto más seguros podemos estar de que Dios está trabajando en nosotros. Al santificarnos, Dios nos trata como personas y también como criaturas.

Es válido el mismo principio en el caso de la doctrina de la perseverancia de los santos. Dado que somos criaturas, Dios debe preservarnos y mantenernos fieles a él. La Biblia lo enseña con claridad (véase, p. ej., Jn. 10:27-28; Ro. 8:38-39; Heb. 7:25; 1 P. 1:3-5; Jud. 24). Pero no debemos perder de vista el otro lado de la paradoja: los creyentes deben perseverar en la fe (Mt. 10:22; 1 Co. 16:13; Heb. 3:14; Ap. 3:11). No es una cuestión de preservación o perseverancia. Dado que somos criaturas, Dios nos debe preservar o, de lo contrario, sin duda fracasaremos. Pero como somos también personas, Dios nos preserva al hacernos capaces de perseverar.

Todavía hay más consecuencias del concepto criatura-persona para nuestra teología. La Escritura enseña que Dios salva al hombre al situarlo en una relación de pacto con él. Como Dios es el Creador y el hombre es una criatura, es obvio que Dios debe tomar la iniciativa en colocar a su pueblo en semejante relación de pacto, y por esto afirmamos que el pacto de gracia es unilateral en su origen. Pero como el hombre es una persona, tiene responsabilidades en este pacto, y debe cumplir con sus obligaciones incluidas en el mismo, y por esto decimos que el pacto de gracia es bilateral en su cumplimiento.

5. J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 335-36.

Un hombre como persona creada

Además, la comprensión del hombre como persona creada nos ayuda a responder a la tan debatida pregunta de si el pacto de gracia es condicional o incondicional. Dado que el hombre es una criatura, el pacto es incondicional en su origen; Dios en forma gratuita establece su pacto con su pueblo, aparte de cualquier condición que deban satisfacer. Pero como el hombre es también una persona, Dios exige que su pueblo cumpla ciertas condiciones con el fin de disfrutar de las bendiciones del pacto. Pero el pueblo solo puede cumplir estas condiciones por medio del poder que Dios otorga. En el pacto de gracia, por tanto, ocupan un lugar central tanto la gracia soberana de Dios como la grave responsabilidad del hombre. De ahí que la Biblia contenga tanto promesas como amenazas del pacto, y debemos valorarlas debidamente a ambas.

Otro concepto teológico importante es el de la imagen de Dios. En capítulos posteriores elaboraré este concepto en forma mucho más detallada. Ahora puedo ser breve. Debido a su caída en pecado, el hombre, en un sentido, ha perdido la imagen de Dios (algunos teólogos lo llaman el sentido más restringido o funcional). En lugar de servir y obedecer a Dios, el hombre se aparta ahora de Dios; es «un hombre en rebeldía». En la obra de la redención Dios, en forma gratuita, restaura su imagen en el hombre, haciéndolo de nuevo como Dios en el amor, fidelidad y disposición de servir a otros. Dado que los seres humanos son criaturas, Dios debe restaurarlas a su imagen; y ésta es una obra de la gracia soberana. Pero como son también personas, tienen responsabilidad por esta restauración; de ahí que Pablo pueda decir a los efesios, «imiten a Dios» (5:1).

Se ha dicho lo suficiente para mostrar que la comprensión del hombre como persona creada es importante y a la vez relevante. Teólogos como yo, que formamos parte de la tradición reformada o calvinista, por lo común hemos enfatizado el aspecto del hombre como criatura (su total dependencia de Dios), y por tanto la máxima soberanía de Dios en todas las esferas de la vida, en particular en la obra de salvar a su pueblo de sus pecados. Los teólogos arminianos, por otro lado, suelen insistir sobre todo en la condición del hombre como persona. De ahí que cuando hablan del proceso de salvación, enfatizan la importancia de la decisión voluntaria del hombre y de su constante fidelidad a Dios. Tener presente la paradoja de que el hombre es a la vez criatura y persona, nos ayudará valorar totalmente tanto la soberanía de Dios como la responsabilidad del hombre. Quienes formamos

Creados a imagen de Dios

parte de la tradición reformada no debemos dejar de lado ni negar la responsabilidad del hombre; quienes siguen la tradición arminiana no deberían dejar de lado ni negar la máxima soberanía de Dios.

Capítulo

3

La imagen de Dios: Enseñanza bíblica

El rasgo más característico de la comprensión bíblica del hombre es la enseñanza de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Analizaremos este concepto en este capítulo y en los dos siguientes. Nuestra primera tarea es examinar la enseñanza bíblica en cuanto a la imagen de Dios, tal como se encuentra primero en el Antiguo Testamento y luego en el Nuevo.

Enseñanza del Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento no dice mucho acerca de la imagen de Dios. De hecho, solo se refiere en forma explícita al concepto en tres pasajes, todos ellos en el libro de Génesis: 1:26-28; 5:1-3; y 9:6. Se podría pensar también que el Salmo 8 describe qué significa la creación del hombre a imagen de Dios, pero no se utiliza la frase «imagen de Dios». Examinaremos estos cuatro pasajes por turno.

Génesis 1:26-28 dice:

(26) Y [Dios] dijo: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza. Que tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo.» (27) Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre

Creados a imagen de Dios

y mujer los creó, (28) y los bendijo con estas palabras: «Sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todos los reptiles que se arrastran por el suelo».

El primer capítulo de Génesis enseña el carácter único de la creación del hombre. Leemos en él que, en tanto que Dios creó a cada animal «según su especie» (w. 21, 24, 25), solo el hombre fue creado a imagen de Dios y a semejanza de Dios (w. 26-27). Hermán Bavinck lo elabora así:

El mundo entero es una revelación de Dios, un espejo de sus virtudes y perfecciones; cada una de las criaturas es, a su manera y según su medida, una personificación de un pensamiento divino. Pero entre todas las criaturas, solo el hombre es la imagen de Dios, la revelación más elevada y rica de Dios y, por tanto, la culminación y corona de la creación entera.¹

Lo primero que nos llama la atención al leer Génesis 1:26 es que el verbo principal está en plural: «Y [Dios] dijo: «Hagamos al ser humano...». Esto indica que la creación del hombre es de una categoría especial, ya que esta clase de expresión no se utiliza para ninguna otra criatura. Muchos eruditos han tratado de explicar este plural. Algunos lo llaman «plural mayestático», posibilidad poco probable, por cuanto esta clase de plural no se encuentra en ningún otro pasaje de la Escritura. Otros han sugerido que Dios en este caso se está dirigiendo a los ángeles. Debemos rechazar también esta interpretación, ya que nunca se dice que Dios consulte con los ángeles, quienes, como criaturas también, no pueden crear al hombre, y dado que el hombre no es hecho a semejanza de los ángeles.² Antes bien, deberíamos interpretar el plural en el sentido de que Dios no existe como ser solitario, sino

1. Hermán Bavinck, *Dogmatiek*, 2:566.

2. Adviértase, p. ej., qué dice acerca de Dios en Is. 40:14, «¿A quién consultó el Señor...?» Adviértase, también, que Génesis 3:22 también se refiere a Dios en plural, y los ángeles quedan obviamente excluidos: «El ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros». Referente a esto véase Calvino, *Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), *ad loc.*; G. Ch. Aalders, *Genesis* (Grand Rapids. Zondervan, 1981), *ad loc.*; H. G. Leupold, *Exposition of Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1953), *ad loc.*; y L. Berkhof, *Systematie Theology* ed. revisada y ampliada (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), p. 182.

como ser que está en comunión con «otros». Aunque no podemos afirmar que en este caso estamos ante una clara enseñanza acerca de la Trinidad, sí constatamos que Dios existe como «pluralidad». Lo que aquí apenas se insinúa se elabora más en el Nuevo Testamento como doctrina de la Trinidad.

También debería advertirse que a la creación le precede un consejo o deliberación divino: «Hagamos al ser humano...». Esto destaca una vez más el carácter único de la creación del hombre. No se menciona esta clase de consejo divino en relación con ninguna otra criatura.

La palabra que se traduce como *hombre* en estos versículos es la palabra hebrea '*adam*. Esta palabra a veces se utiliza como nombre propio, *Adán* (véase, p. ej., Gn. 5:1: «Ésta es la lista de los descendientes de Adán»). La palabra hebrea '*adam*, sin embargo, también puede significar *hombre* en el sentido genérico: hombre como ser humano. En este sentido, la palabra tiene el mismo significado que la palabra alemana *Mensch*: no es hombre en contraposición a mujer, sino hombre en contraposición a criaturas no humanas, es decir, hombre como varón o mujer, u hombre *tanto* varón *como* mujer. Es en este sentido que se utiliza esta palabra en Génesis 1: 26 y 27. Alguna que otra vez la palabra '*adam* puede significar *género humano* (véase, p. ej., Gn. 6:5: «Al ver el Señor que la maldad del ser humano en la tierra era muy grande»). Dado que la bendición que se encuentra en Génesis 1:28 se aplica a todo el género humano, podríamos incluso afirmar que los versículos 26 y 27 describen a toda la creación del género humano, aunque en este caso tendremos que atenuar la afirmación más o menos así: Dios creó al hombre y a la mujer de quienes descendería todo el género humano.

Llegamos ahora a las importantes palabras: «a nuestra imagen y semejanza». La palabra que se traduce como *imagen* es *tselem*; la que se traduce como *semejanza* es *demut*. En hebreo no hay conjunción entre los dos términos; el texto dice simplemente «hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza». Tanto la Septuaginta³ como la Vulgata⁴ introducen una *y* entre los dos términos, lo cual da la impresión de que «imagen» y «semejanza» se refieren a cosas diferentes. El texto hebreo, sin embargo, deja bien sentado que no hay

3. Versión griega del Antiguo Testamento, elaborada en el siglo tercero a.C.

4. Traducción latina de la Biblia, preparada por Jerónimo desde el 382 al 404 d.C.

una diferencia esencial entre los dos; «según nuestra semejanza» es solo una forma diferente de decir «a nuestra imagen». Esto se confirma con el examen del empleo de estas palabras en este pasaje y en dos pasajes más de Génesis. En Génesis 1:26 se utilizan tanto *imagen* como *semejanza*; en 1:27 solo se utiliza *imagen*, en tanto que en 5:1 solo se emplea la palabra *semejanza*. En 5:3 vuelven a utilizarse las dos palabras, pero esta vez en un orden diferente: *a su semejanza, según su imagen*. Y de nuevo en 9:6 solo se emplea la palabra *imagen*. Si la intención hubiera sido que estas palabras describieran aspectos diferentes del ser humano, no se habrían utilizado de la forma que acabamos de ver, es decir, casi como intercambiables.

Si bien estas palabras suelen utilizarse como sinónimas, es posible reconocer una ligera diferencia entre ambas. La palabra hebrea para imagen, *tselem*, proviene de una raíz que significa «tallar» o «cortar».⁵ Podría, por tanto, utilizarse para describir una imagen tallada de un animal o persona. Cuando se utiliza para la creación del hombre en Génesis 1, la palabra *tselem* indica que el hombre retrata a Dios, o sea, es una representación de Dios. La palabra hebrea para semejanza, *demut*, se deriva de una raíz que significa «ser como [alguien]».⁶ Se podría, por tanto, decir que la palabra *demut* en Génesis 1 indica que la imagen es también una semejanza, «una imagen que es como nosotros».⁷ Las dos palabras juntas nos dicen que el hombre es una representación de Dios, que es como Dios en ciertos aspectos.

En el relato de la creación no se dice de manera explícita y específica en qué forma el hombre es como Dios, aunque se puede constatar que en dicho relato están implicados ciertos parecidos con Dios. Por ejemplo, de Génesis 1:26 podemos inferir que el dominio sobre los animales y sobre toda la tierra es un aspecto de la imagen de Dios. En el ejercicio de este dominio el hombre es como Dios, ya que Dios tiene el dominio supremo y último sobre la tierra. Por el versículo 27 podemos inferir que otro aspecto de la imagen de Dios es que el ser humano ha sido creado varón y mujer. Dado que Dios es espíritu (Jn.4:24), no podemos concluir que la semejanza con Dios en ese caso se encuentra en

5. Francis Brown, S. R. Driver y Charles Briggs, *Hebrew and English Lexicón of the Old Testament* (New York: Houghton Mifflin, 1907), p. 853.

6. Ibid., pp. 197-98.

7. Atribuido a Lutero en Keil y Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. 1, *The Pentateuch* (Edinburgh: T & T Clark, 1861), p. 63.

la diferencia física entre hombres y mujeres. Más bien, la semejanza debe encontrarse en el hecho de que el hombre necesita la compañía de la mujer y de que la persona humana es un ser social, que la mujer complementa al hombre y que el hombre complementa a la mujer. De esta forma los seres humanos reflejan a Dios, quien existe no como ser solitario sino como un ser en compañía, compañía que se describe en una fase posterior de la revelación divina como la que se da entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Del hecho de que Dios bendijo a los seres humanos y de que les dio un mandato (v. 28), podemos inferir que los humanos también se parecen a Dios en cuanto son personas, seres responsables, a los que Dios puede dirigirse y que son en última instancia responsables ante Dios como su Creador y Señor. Así como Dios aquí se revela como una persona (más adelante en la historia de la revelación esto se amplía a tres personas) que puede tomar decisiones y mandar, así el hombre es una persona que también puede tomar decisiones y mandar.

Prosiguiendo con el estudio de Génesis 1:26-28, encontramos en el versículo 28 la bendición de Dios sobre el hombre (así como el v. 22 presenta la bendición de Dios sobre los animales). La última parte de la bendición corresponde muy de cerca con lo que se dijo acerca de los seres humanos en el versículo 26: «que tenga dominio». Solo que ahora los verbos están en segunda persona del plural y se dirigen a nuestros primeros padres. Estas palabras acerca del dominio del hombre van precedidas de las palabras siguientes, que no se encuentran en el versículo 26: «sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra». La orden de ser fructíferos y de multiplicarse implica la institución del matrimonio, cuyo establecimiento se describe en el segundo capítulo de Génesis (vv. 18-24).

Al dar su bendición, Dios promete hacer posible que los seres humanos se propaguen y tengan hijos que llenarán la tierra; también promete hacer posible que sometan la tierra y que tengan dominio sobre los animales y sobre la tierra misma. Si bien a estas palabras se las llama bendición, también contienen un mandamiento o mandato. Dios ordena que sean fructíferos y que tengan dominio. A esto se le suele llamar el *mandato cultural*: el mandato de dominar la tierra para Dios y de desarrollar una cultura que glorifique a Dios.

Antes de pasar al pasaje siguiente, debe mencionarse una cosa más. El versículo 31 dice: «Dios miró todo lo que había hecho, y consideró que era muy bueno». «Todo lo que había hecho» incluye al

Creados a imagen de Dios

hombre. Éste, por tanto, tal como salió de las manos del Creador, no era corrupto, depravado o pecador; estaba en un estado de integridad, inocencia y santidad. Lo que en la actualidad hay de malo o pervertido en los seres humanos, no formaba parte de la creación original del hombre. En el momento de su creación el hombre era muy bueno.

El segundo pasaje que trata de la imagen de Dios, Génesis 5:1-3, dice así:

(1) Ésta es la lista de los descendientes de Adán. Cuando Dios creó al ser humano, lo hizo a semejanza de Dios mismo. (2) Los creó hombre y mujer, y los bendijo. El día que fueron creados los llamó «seres humanos». (3) Cuando Adán llegó a la edad de ciento treinta años, tuvo un hijo a su imagen y semejanza, y lo llamó Set.

En el versículo 1 encontramos un recordatorio de que Dios hizo al hombre a su semejanza. Se utiliza solo una de las dos palabras que se emplean en Génesis 1:26, la palabra *semejanza*. Sin embargo, la omisión de la palabra *imagen* no tiene ninguna importancia particular, por cuanto, como hemos visto, estas palabras se utilizan como sinónimas.

Algunos creen que cuando el hombre cayó en pecado perdió la imagen de Dios y, por tanto, no puede seguir llamándose portador de la imagen de Dios. Pero en Génesis 5:1 no se insinúa para nada esto. Este texto, que se encuentra después del relato de la Caída (cap. 3), sigue hablando de Adán como de alguien que fue hecho según la semejanza de Dios. No habría por qué decir esto si para entonces ya hubiera desaparecido por completo la semejanza divina. Podemos en realidad pensar en la imagen de Dios como que fue mancillada con la caída del hombre en pecado, pero afirmar que para ese entonces el hombre había perdido por completo la imagen de Dios equivale a aseverar algo que el texto sagrado no dice.

En el versículo 3 leemos que Adán fue padre de un hijo & su semejanza, a su imagen. Se utilizan las mismas palabras que en Génesis 1:26; solo se invierte el orden de las mismas y se modifican con preposiciones diferentes, una prueba más de que *imagen* y *semejanza* se utilizan como sinónimos. Lo que nos llama la atención en este caso es que no se dice que el hijo de Adán, Set, fue hecho a imagen y semejanza *de Dios*. Antes bien, se dice que Adán fue el padre de un hijo a semejanza *del padre*, a imagen *suya*. Pero si Adán todavía era portador

de la imagen de Dios, como vimos, podemos inferir que Set, su hijo, fye también portador de la imagen de Dios. Más aún, como la Biblia enseña que la naturaleza de Adán se corrompió y contaminó con la caída,⁸ podemos también inferir que Adán transmitió esta corrupción y contaminación a su hijo. Pero, una vez más, en este pasaje no hay indicio alguno de que se hubiera perdido la imagen de Dios.

[^]Génesis 9:6, el tercer pasaje en el que se habla de la imagen de Dios, dice: «Si alguien derrama la sangre de un ser humano, otro ser humano derramará la suya, porque el ser humano ha sido creado a imagen de Dios mismo».

Primero, adviértase el escenario de estos versículos. Las aguas del diluvio han retrocedido, y Noé y su familia han salido del arca. Noé construyó un altar y trajo una ofrenda al Señor, el Señor prometió a Noé que nunca más volvería a maldecir a la tierra a causa del hombre, y que la preservaría para llevar a cabo su propósito redentor para el género humano (8:20-22).

Los siete primeros versículos del capítulo 9 contienen las ordenanzas que Dios instituyó ahora con el fin de preservar a la tierra y sus habitantes. «Estas ordenanzas se refieren a la propagación de la vida, a la protección de la vida, tanto frente a los animales como respecto a los hombres, y al sustento de la vida».⁹ Se repite el mandato de multiplicarse y llenar la tierra (v. 1). Se anuncia además que los animales deberán temer a los seres humanos (v. 2). Luego se le da al hombre permiso explícito de comer la carne de animales (v. 3), pero se prohíbe comer carne con sangre (v. 4). Dios pedirá cuentas a todo animal que quite la vida a un hombre y a todo ser humano que quite la vida de otro (v. 5). Dentro de este contexto se encuentran las conocidas palabras del versículo 6.

Lo que se ha dicho en el versículo 5 acerca de animales y seres humanos se afirma ahora de manera específica acerca del hombre: si alguien (o sea, cualquier persona) derrama la sangre de otra, otro hombre le dará muerte («derramará su sangre»). Estas palabras no indican cómo se producirá esta ejecución, ni si hay alguna excepción a esta regla. Tampoco se especifica quién llevará a cabo dicha ejecución. Muchos intérpretes han sugerido que estas palabras apuntan a la

8. Véase luego, pp. 188-189, 196-202.

9- Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 64.

creación de una agencia gubernamental por medio de la cual se aplicaría el castigo. Aunque este pasaje se podría interpretar en el sentido de que da a entender la existencia de semejante agencia gubernamental, el texto no dice nada al respecto.

La segunda mitad del versículo 6 indica la razón de este mandato: «porque el ser humano ha sido creado a imagen de Dios mismo». La razón de que se diga aquí que el asesinato es un crimen tan odioso que debe ser castigado con la muerte es que el hombre al que se ha dado muerte es alguien que era imagen de Dios, reflejaba a Dios, era como Dios y representaba a Dios. Por tanto, quien da muerte a un ser humano, no solo quita la vida de dicha persona, sino que ofende a Dios mismo, al Dios que estaba reflejado en dicha persona. Tocar la imagen de Dios es tocar a Dios mismo; matar la imagen de Dios es violentar a Dios mismo.

Parece claro, por tanto, que, según este pasaje, el hombre caído sigue siendo portador de la imagen de Dios. En el Libro de Génesis ya se ha dicho que nuestros primeros padres habían caído en pecado; que la naturaleza humana, por tanto, se había corrompido se declara de manera clara en el contexto inmediato del pasaje que estamos estudiando: «Aunque las intenciones del ser humano son perversas desde su juventud, nunca más volveré a maldecir la tierra por culpa suya» (8:21). Aunque todo esto es cierto en el caso del hombre, en Génesis 9:6 se prohíbe el homicidio porque el hombre fue hecho a imagen de Dios, es decir, sigue portando su imagen.

No todos los teólogos concuerdan con esta interpretación. El teólogo holandés Klaas Schilder, en su comentario del Catecismo de Heidelberg, afirma que este pasaje solo enseña que Dios hizo al hombre a su imagen en el momento de la creación, pero no que Dios permitió que el hombre siguieran siendo portador de su imagen después de la Caída.¹⁰ El hombre caído, prosigue Schilder, ya no es portador de la imagen de Dios. Es posible, sin embargo, que en el futuro la pueda volver a portar:

¿Quién sabe qué puede sucederle todavía a este mundo desgastado?
¿Quién sabe si, quizá, en algún momento en el futuro, se volverá a ver
la imagen de Dios? Interpretado de este modo, este pasaje [Gn. 9:6]

10. *Heidelbergsche Catechismus*, vol. i (Goes: Oosterbaart & Le Cointre, 1947), pp- 296-97-

lo dice todo acerca del *pasado* y probablemente mucho acerca del *futuro*, pero nada acerca de qué es el hombre *en el presente*. Estas palabras solo nos dicen qué fue lo que quiso Dios al crear al hombre, qué se propuso cuando lo formó.¹¹

El problema con esta interpretación, sin embargo —interpretación que G. C. Berkouwer comparte—,¹² es que violenta el significado de Génesis 9:6. La razón de por qué no hay que dar muerte a otro, dice el pasaje, es que la persona que va a morir es alguien que fue hecho a imagen de Dios. Si el hombre caído ya no es portador de la imagen de Dios aparte de la redención, tal como afirman Schilder y Berkouwer, entonces estas palabras carecen de fuerza. El pasaje vendría, pues, a decir que no hay que matar a otra persona, porque esta persona que va a ser asesinada fue *en cierto momento* portadora de la imagen de Dios, aunque ya no lo es en la actualidad. Debido a su pecado, el hombre perdió el privilegio de seguir siendo portador de la imagen de Dios, afirman dichos teólogos, y con todo, aunque ha perdido esa imagen, no hay que darle muerte. En realidad es posible que este hombre al que se le va a dar muerte pudiera, si se le perdonara la vida, en algún momento en el futuro, volver a ser portador de la imagen de Dios, aunque nunca se puede estar seguro de ello; sin embargo, no habría que darle muerte. Esa persona en el pasado, en el momento de ser creada, fue portadora de la imagen de Dios, y es posible que en el futuro vuelva a ser portadora de la imagen de Dios, pero en la actualidad no porta la imagen de Dios. Y ésta es la razón por la que no hay que darle muerte.

Esta clase de argumentación, sin embargo, no respeta debidamente el significado del texto. La razón de que ningún ser humano deba derramar la sangre de otro, dice el pasaje, es que el hombre tiene un valor único, un valor que no debe atribuirse a ninguna otra de las criaturas de Dios: a saber, que es portador de la imagen de Dios. Precisamente porque es portador de esa imagen, no lo *fue* en el pasado o *podría serlo* en el futuro, es un pecado tan enorme darle muerte.

Los pasajes del Antiguo Testamento que hemos examinado hasta ahora enseñan que el hombre fue creado a imagen de Dios, y todavía existe en esa imagen. De hecho, deberíamos decir no solo que el hom-

11. Ibid., pp. 297-98.

12. *Man*, pp. 56-59.

bre *detenta* la imagen de Dios sino que es la imagen de Dios. Desde el punto de vista del Antiguo Testamento, ser humano es portar la imagen de Dios.

Aunque la expresión «imagen de Dios» no se encuentra en el Salmo 8, sí se describe en él al hombre en una forma que reafirma que fue creado a imagen de Dios. Como declara Franz Delitzsch, el Salmo 8 es un «eco lírico» de Génesis 1:27-28.¹³ El propósito principal de este salmo es alabar a Dios por las obras de sus manos, en particular por los cielos estrellados en lo alto y el hombre abajo.

La contemplación por parte del salmista de las maravillas de los cielos estrellados lo hace caer en la cuenta, por comparación, de la pequeñez e insignificancia del hombre. Sin embargo, Dios ha asignado al hombre un puesto elevado en la tierra, al haberle dado dominio sobre el resto de la creación. E incluso esto debe hacer que nos maravillemos más que de los cielos mismos.

El versículo 5 describe el elevado estado del hombre: «Pues lo [el hombre] hiciste poco menos que un dios, y lo coronaste de gloria y de honra». Los traductores y comentaristas difieren en cuanto a cómo hay que traducir la palabra *'elohim*. Algunas versiones la traducen como *Dios*; otras utilizan *ángeles*, o *seres celestiales*, o *un dios*. Aunque *'elohim* a veces puede significar «seres celestiales» o «ángeles», el significado más común de la palabra es «Dios». Prefiero la traducción «Dios» en el Salmo 8:5 por las razones siguientes: (1) es el significado más común de *'elohim*; (2) a los ángeles no les ha sido dado dominio sobre las obras salidas de la mano de Dios, como es el caso de los seres humanos; y (3) nunca se dice de los ángeles que hayan sido creados a imagen de Dios; ¿por qué, pues, debería vérselos como más elevados que los seres humanos, que han sido creados a imagen de Dios?¹⁴

El hombre, como dice el inspirado autor del Salmo 8, fue hecho solo un poco inferior a Dios, afirmación que nos recuerda claramente las palabras de Génesis 1 acerca de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. De igual modo, haciéndose eco de Génesis 1, los

13. Citado en John Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man* (Edinburgh: T & T Clark, 1905), p. 147.

14. Entre los comentaristas que están en favor de la traducción «Dios» se pueden mencionar los siguientes: Helmer Ringgren, «*'elohim*», en G. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 1, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) p. 282; y N. H. Ridderbos, *De Psalmen* en la serie *Korte Verklaring* (Kampen: Kok, 1962), 1:123. J. A. Alexander, en su *Commentary on the Psalms* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publications, 1850), afirma: «Y aléjalo un poco de la divinidad, es decir, de un estado divino y celestial, o al menos sobrehumano» (p. 60).

versículos 6-8 del salmo afirman que Dios ha dado al hombre dominio sobre las obras de las manos del Creador y ha puesto todas las cosas bajo sus pies.

La visión del hombre que surge de este salmo es similar a la descrita en Génesis 1:27-28. El hombre es la criatura más elevada que Dios ha hecho, portador de la imagen de Dios, y está solo un poco por debajo de Dios, y bajo sus pies han sido puestas todas las cosas. Todo esto es cierto a pesar de la caída del hombre en pecado. Así pues, señalamos el Antiguo Testamento el hombre caído sigue siendo portador de la imagen de Dios.

Enseñanza del Nuevo Testamento[^]

Ahora bien, ¿qué enseña el Nuevo Testamento acerca de la imagen de Dios? Un pasaje enseña con claridad que el hombre caído sigue siendo portador de la imagen de Dios y es, por tanto, un eco neotestamentario de los textos del Antiguo Testamento que hemos venido estudiando. En Santiago 3:9 leemos: «Con la lengua bendecimos a nuestro Señor y Padre, y con ella maldecimos a las personas, creadas a la imagen de Dios». Para entender lo que Santiago dice aquí, deberíamos tomar nota de los versículos 10 al 12:

(10) De una misma boca salen bendición y maldición. Hermanos míos, esto no debe ser así. (11) ¿Puede acaso brotar de una misma fuente agua dulce y agua salada? (12) Hermanos míos, ¿acaso puede dar aceitunas una higuera o higos una vid? Pues tampoco una fuente de agua salada puede dar agua dulce.

El escenario de Santiago 3:9 es una exposición sobre los pecados de la lengua, un área en la que todos tropezamos. Los animales, dice Santiago en los versículos anteriores, pueden ser domesticados, pero ningún hombre puede domesticar la lengua, que es «un mal irrefrenable, lleno de veneno mortal» (v. 8). En el versículo 9, Santiago señala la incoherencia de la que son culpables las personas cuando utilizan la misma lengua para alabar a Dios y para maldecir a personas. ¿Por qué estamos frente a una incoherencia? Porque los seres humanos a los que maldecimos —y advertimos que Santiago utiliza la primera persona— son criaturas que han sido hechas a imagen de Dios. Por tanto, maldecir a personas significa, de hecho, maldecir a Dios en cuya se-

semejanza han sido hecho?. El versículo siguiente subraya esta incoherencia: «De una misma boca salen bendición y maldición. Hermanos míos, esto no debe ser así».

Lo que es especialmente significativo aquí para nuestro fin es el tiempo del verbo traducido como «creadas». El verbo en griego es *gogonotas*, participio perfecto del verbo *ginomai*, que significa «llegar a ser» o «ser hecho». La fuerza del tiempo perfecto en griego sirve para describir «una acción pasada con resultado permanente». Así pues, el sentido de la expresión griega *kath' homoiósin zeou gogonotas* es este: Ips seres humanos que se describen aquí, han sido hechos, en algún momento en el pasado, a semejanza de Dios *y siguen siendo portadores de esta semejanza*. Por esta razón resulta incoherente alabar a Dios y maldecir a los hombres con la misma lengua, ya que las criaturas humanas a las que maldecimos siguen siendo portadoras de la imagen de Dios. Por esta razón Dios se siente ofendido cuando maldecimos a las personas.

Es posible que alguien responda: pero ¿acaso Santiago no escribe esta carta a creyentes? Y ¿acaso no está hablando, por tanto, de personas que han sido restauradas a la semejanza de Dios mediante el poder renovador del Espíritu Santo y que son las que siguen poseyendo dicha semejanza? La respuesta a la segunda pregunta es no. Santiago no dice, «con la lengua maldecimos a hermanos, a creyentes, que han sido creados (o recreados) a imagen de Dios». Lo que dice es: «con la lengua con la que maldecimos a hombres (*anrdpous*)», término que designa a las personas humanas en general, sean o no creyentes. Santiago desde luego no está sugiriendo que maldecir sea pecado solo cuando la maldición va dirigida a creyentes. Dice que se deshonra a Dios cuando maldecimos a cualquier hombre o mujer con los que tratemos. Sea quien fuere dicha persona, le desagrada a Dios cuando la maldecimos, por cuanto Dios la ha creado a su propia semejanza, semejanza que la persona sigue reflejando.

Este pasaje no nos dice de forma exacta en qué consiste la semejanza con Dios. Tampoco nos dice cuál ha sido el efecto del pecado del hombre en esa semejanza ni qué le sucede a esa semejanza cuando Dios, por medio de su Espíritu, nos recrea a su imagen. Lo que el pasaje sí dice con total claridad es que, sea lo que fuere lo que la caída haya causado en la imagen de Dios en el hombre, no la ha borrado por completo. El pasaje no tendría ningún sentido si el hombre caído no siguiera siendo, en un sentido muy importante, un ser que porta y

refleja una semejanza con Dios, un ser que sigue siendo, a diferencia de todas las otras criaturas, portador de la imagen de Dios.

Dios hizo al hombre a su imagen. Esto resulta claro tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Pero la Biblia también nos enseña que Jesucristo es el hombre perfecto, el ejemplo insuperable de lo que Dios desea que seamos. Es, por tanto, emocionante ver que en el Nuevo Testamento a Cristo se lo llama la imagen perfecta de Dios. En 2 Corintios 4:4 Pablo escribe acerca de aquellos que «no ve(a)n la luz del glorioso evangelio de Cristo, el cual es la imagen de Dios». La palabra que se traduce como «imagen» en este caso es *eikón*, equivalente griego del término hebreo *tselem*. En el versículo 6 se elabora más qué se quiere decir con la identificación de Cristo como la imagen de Dios: «Porque Dios, que ordenó que la luz resplandeciera en las tinieblas, hizo brillar su luz en nuestro corazón para que conociéramos la gloria de Dios que resplandece en el nombre de Cristo». En otras palabras, la gloria de Dios se revela en el rostro de Cristo; cuando vemos a Cristo, vemos la gloria de Dios.

Lo mismo transmiten las palabras de Pablo en Colosenses 1:15: «él [Cristo] es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación». Así pues, aunque Dios es invisible, en Cristo se vuelve visible el Dios invisible; quien mira a Cristo está de hecho mirando a Dios,

Según el evangelio de Juan, Cristo mismo expresó idéntica idea cuando anduvo en la tierra. Cuando Felipe le dijo a Jesús, «Señor, muéstranos al Padre», Jesús respondió, «¡Pero, Felipe! ¿Tanto tiempo llevo yo entre ustedes, y todavía no me conoces? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn. 14:8-9). Las palabras de Jesús vienen a decir esto: Si me miran con atención, habrán visto al Padre, porque yo soy la imagen perfecta del Padre.¹⁵

Un pasaje destacado que contiene un pensamiento similar es Hebreos 1:3, «El Hijo es el resplandor de la gloria de Dios, la fiel imagen de lo que él es». La gloria que irradia Cristo el Hijo, según el autor de Hebreos, no es la suya propia sino la gloria de Dios el Padre. La palabra que se traduce aquí como «fiel imagen», *jaraktér* es muy interesante. Según W. E. Vine, denota «un sello o impronta, como en una moneda o sello, en cuyo caso el sello o troquel con el que se impri-

15- Para el mismo propósito son las palabras siguientes del prólogo del Evangelio de Juan: «A Dios nadie lo ha visto nunca; el Hijo unigénito, que es Dios y que vive en unión íntima con el Padre, nos lo ha dado a conocer» (1:18).

Creados a imagen de Dios

me lleva la imagen que producirá, y viceversa, todos los rasgos de la imagen corresponden respectivamente con los del instrumento que la produce». ¹⁶ Del mismo modo que uno puede decir con exactitud, con solo mirar una moneda, cómo era el troquel que la produjo, así uno puede, con solo mirar al Hijo, decir exactamente cómo es el Padre. Resulta difícil imaginar una ilustración más vigorosa para transmitir el pensamiento de que Cristo es una reproducción perfecta del Padre. Todos los rasgos, todas las características, todas las cualidades que se encuentran en el Padre también están presentes en el Hijo, que es la *imagen exacta* del Padre.

Cuando reflexionamos acerca del hecho de que Cristo es la imagen perfecta de Dios, vemos una relación importante entre la imagen de Dios y la Encarnación. ¿Habría sido posible para la segunda persona de la Trinidad asumir la naturaleza de un animal? No parece probable. La Encarnación significa que el Verbo que era Dios se hizo carne, o sea, asumió la naturaleza humana (Jn. 1:14). Que Dios pudiera hacerse carne es el mayor de todos los misterios, que trascenderá siempre nuestra comprensión humana finita. Pero, es de suponer que fue solo debido a que el hombre había sido creado a imagen de Dios que la segunda persona de la Trinidad pudo asumir naturaleza humana. Parecería que la segunda persona no pudo haber asumido una naturaleza que no tuviera semejanza ninguna con Dios. En otras palabras, la Encarnación confirma la doctrina de la imagen de Dios.

Como Cristo no tuvo pecado (Heb. 4:15), en Cristo vemos la imagen de Dios en su perfección. Así como un maestro hábil utiliza ayudas visuales para ayudar a sus discípulos a entender lo que se está enseñando, del mismo modo Dios el Padre nos dio en Jesucristo un ejemplo visual de qué es la imagen de Dios. No hay mejor forma de ver la imagen de Dios que mirar a Jesucristo. Lo que vemos y oímos en Cristo es lo que Dios quiso para el ser humano.

Si esto es así, entonces la mejor forma de entender qué es la imagen de Dios no es contraponer al hombre con los animales, como se ha hecho a menudo, para luego encontrar la imagen divina que consiste en las cualidades, capacidades y dones que el hombre tiene a diferencia de los animales. Antes bien, debemos aprender a conocer qué es

16. *An Expository Dictionary of New Testament Words* (Oid Tappan, N.J.: Revell, 1940; reimpresión 1966), bajo «Image», p. 247.

la imagen de Dios mirando a Jesucristo. Lo que debe, pues, estar en la imagen de Dios no son características como la capacidad de razonar o la capacidad de tomar decisiones (por importantes que sean dichas capacidades para el funcionamiento adecuado de la imagen de Dios), sino más bien lo que fue central en la vida de Cristo: conocer a Dios y el amor al ser humano. Si es verdad que Cristo es la imagen perfecta de Dios, entonces el centro de la imagen de Dios debe ser el amor. Porque ningún hombre amó jamás como Cristo amó.¹⁷

Una serie de pasajes del Nuevo Testamento enseñan que hay un sentido en que debe restaurarse la imagen de Dios. Tengo en mente los pasajes que describen la renovación moral y espiritual del hombre como un proceso en el que van conformándose cada vez más a la imagen de Dios. Si los seres humanos necesitan ir conformándose (o reconformándose) en un proceso que dura toda la vida, la imagen de Dios según la cual fueron creados debe en cierto sentido haberse corrompido con la Caída.

Veamos ante todo Romanos 8:29: «Porque a los que Dios conoció de antemano, también los predestinó a ser transformados según la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos». El pasaje habla acerca de los que fueron predestinados o predeterminados, *proórisen* para ser conformados o hechos iguales, *summorfous* a la imagen, *eikón* del Hijo de Dios, de manera que el Hijo pudiera convertirse en el primogénito o el preeminente, *prototokon* entre muchos hermanos.

Antes de que el pueblo de Dios hubiera existido, o antes de la fundación del mundo (véase Ef. 1:4), Dios conoció de antemano (en el sentido de amó de antemano)¹⁸ a sus elegidos. A los que conoció de antemano los predeterminó o predestinó a ser hechos iguales a la imagen de su Hijo. Como el Hijo, como acabamos de ver, es la imagen

17. Quizá se podrían contraponer que otras virtudes adornaron la vida de Cristo además del amor (lo cual, desde luego, es cierto). Pero el amor, al que en el Nuevo Testamento se lo llama el cumplimiento de la ley (Ro. 13:10; Gá. 5:14) y se describe en Colosenses 3:14 como la excelencia que vincula todas las otras virtudes, se reveló en la vida de Cristo en una forma que no ha sido jamás superada. Pensamos, por ejemplo, en pasajes como Juan 15:9 («Así como el Padre me ha amado a mí, también yo los he amado a ustedes») y 1 Juan 3:16 («En esto conocemos lo que es el amor: en que Jesucristo entregó su vida por nosotros»). Que el amor es central en la imagen de Dios también está claramente implícito en Efesios 5:1-2, «Por tanto, imiten a Dios como hijos muy amados, y lleven una vida de amor, así como Cristo nos amó y se entregó por nosotros».

18. Cf. John Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), *ad loc.*; Hermán Ridderbos, *Aan de Romeinen* (Kampen, 1959), *<*d loc.*

Perfecta de Dios el Padre, no es forzar el texto si interpretamos la expresión «imagen de su Hijo» como equivalente a «imagen de Dios». Según este pasaje, pues, algo ha sucedido a la imagen de Dios. Esa imagen al parecer se ha corrompido o dañado tanto debido a la caída del hombre en pecado que requiere volver a conformarla a esa imagen. La conformidad con la imagen del Hijo, y por tanto con la imagen de Dios se describe aquí como el propósito o meta para el cual Dios ha predestinado a su pueblo elegido. Ese propósito, aunque se comienza hacer realidad aquí y ahora, no se logrará en su totalidad hasta la segunda venida cuando seremos perfectamente como Cristo (1 Co. 15:49; Fil.3-21; Un. 3:2).

Otro pasaje que habla de la renovación de la imagen de Dios en el hombre es 2 Corintios 3:18: «Así, todos nosotros, que con el rostro descubiertos reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados a su semejanza con más y más gloria por la acción del Señor que es Espíritu». En la antigua dispensación del pacto de gracia dice Pablo aquí, Moisés tuvo que cubrir su rostro con un velo cuando habló a los israelitas después de haber estado en la presencia de Dios. En la era presente, sin embargo, la era del nuevo pacto, el pueblo de Dios no necesita cubrirse el rostro después de haber estado en comunión con Dios. Ahora todos nosotros reflejamos la gloria del Señor es decir, la gloria de Cristo, con rostros al descubierto. Aunque una versión traduce la palabra *kataptridsomenoi* como «miramos», las versiones más modernas la traducen como «reflejamos».¹⁹ La palabra *katoptron* procede de *katoptron*, que significa «espejo». Literalmente Por tanto > *kataptridsomenoi* significa «reflejar». La palabra podría significar tanto «mirar como en un espejo» como «reflejar como uno mismo». En mi caso, prefiero el segundo significado, porque armoniza bien con el contexto. El rostro de Moisés reflejaba la gloria de Dios después de haber estado en contacto personal con Él. Como esta gloria era demasiado refulgente para que los israelitas la pudiesen contemplar, y como este resplandor iba a desaparecer pronto (v.13) Moisés tuvo que cubrirse el rostro. Pero hoy, indica Pablo, podemos reflejar la gloria del Señor Jesucristo con rostros descubiertos. Desde entonces vemos la superioridad del nuevo pacto con respecto al antiguo.

¹⁹ (Igual a veces «san «mirar» en el texto y «reflejar» en el margen.

El tiempo del participio *kataptridsomenoi* es presente, lo cual sugiere que nosotros, que somos hoy el pueblo de Dios, estamos reflejando *de manera continua* la gloria del Señor. Al reflejar esta gloria, sin embargo, vamos también siendo transformados a la misma imagen, *ten auten eikona*, es decir, a la imagen de Cristo, de un grado de gloria a otro, *apo doxés eis doxam*. Como el verbo que se traduce «somos transformados», *metamorfoumeza*, está en tiempo presente, se está diciendo también que este proceso de transformación es continuo. Así como reflejamos de manera continua la gloria del Señor, somos de manera continua transformados a la imagen de aquel cuya gloria reflejamos. Esta transformación, prosigue Pablo, viene del Señor, que es el Espíritu.

Tanto Romanos 8:29 como 2 Corintios 3:18 enseñan que la meta de la redención del pueblo de Dios es que serán totalmente conformados a la imagen de Cristo. Pero mientras que, en el texto de Romanos se presenta esta conformidad con la imagen de Cristo como la meta para la que Dios nos predestinó, en el pasaje de 2 Corintios se enfatiza la naturaleza progresiva de esta transformación a lo largo de la vida presente («con más y más gloria») y en el hecho de que esta transformación es obra del Espíritu Santo. Ambos pasajes, sin embargo, afirman con claridad que nosotros, que somos víctimas de la Caída, necesitamos ser conformados o transformados cada vez más a la imagen de Cristo, quien es la imagen perfecta de Dios.

El pensamiento de que los cristianos necesitan crecer de manera continua en su conformación a la imagen de Dios también se encuentra en dos pasajes del Nuevo Testamento que hablan de despojarse del «hombre viejo» y de revestirse del «hombre nuevo». Traducciones recientes de la Biblia utilizan los términos «vieja naturaleza» y «nueva naturaleza» o «viejo yo» y «nuevo yo». Pero el griego original utiliza las palabras «viejo hombre» (*palaioz anzropoz*), y «nuevo hombre» (*kainos o neos anzropoz*), aunque deberíamos señalar que la palabra griega para hombre aquí significa «ser humano» y no «ser humano varón».

El primero de estos dos pasajes, Colosenses 3:9-10, dice así:

(9) Dejen de mentirse unos a otros, ahora que se han quitado el ropaje de la vieja naturaleza con sus vicios, (10) y se han puesto el de la nueva naturaleza, que se va renovando en conocimiento a imagen de su Creador.

Al comienzo del capítulo 3, Pablo se dirige a sus lectores colosenses como quienes han sido resucitados con Cristo y deben, por tanto, buscar las cosas de arriba en vez de las cosas terrenales (w. 1-2). Luego insta a sus lectores a que den muerte a todo lo que pertenece a su naturaleza terrenal, y pasa luego a establecer una serie de prohibiciones. En el versículo 9 Pablo dice a los cristianos colosenses que no se mientan unos a otros, «ahora que se han quitado el ropaje de la vieja naturaleza con sus vicios...».

¿Qué quiere decir Pablo en este texto con «vieja naturaleza» o «viejo hombre»? Según John Murray, «'viejo hombre' designa a la persona en su unidad, dominada por la carne y el pecado».²⁰ La vieja naturaleza, en otras palabras, es lo que somos por naturaleza; esclavos del pecado. Sin embargo, les dice Pablo a los creyentes en Colosas, dado que han pasado a ser uno con Cristo, ya no son esclavos del pecado, porque se han despojado del viejo hombre o vieja naturaleza que estaba esclavizada al pecado y se han revestido del nuevo hombre (neos *anzropos*). A partir de la analogía de lo que se acaba de decir acerca del viejo hombre, concluimos que el nuevo hombre o nueva naturaleza debe significar la persona en su unidad regida por el Espíritu Santo. No deberían mentir, dice Pablo, porque mentir no concuerda con la nueva naturaleza de la que se han revestido.

Pero incluso la nueva naturaleza todavía no es perfecta, como sigue diciendo Pablo, «que se va renovando en conocimiento a imagen de su Creador» (v. 10). Cuando algo debe renovarse es que no es perfecto. Resulta interesante constatar los tiempos de los verbos griegos que se utilizan en este pasaje. Los dos verbos principales, «quitado» (*apek-dusamenoi*) y «puesto» (*endusamenoi*) están en tiempo aoristo, lo cual sugiere una acción momentánea o instantánea. El participio que se traduce como «se va renovando» (*anakainoumenoi*) está en tiempo presente, lo cual describe una acción en proceso o continua. En este pasaje, por tanto, Pablo ve a los creyentes como personas que de una vez por todas se han quitado o despojado de sus viejas naturalezas y de una vez por todas se han revestido de sus nuevas naturalezas que se van continuando y progresivamente renovando. En otras palabras, a la luz de este pasaje, los creyentes no deberían verse como esclavos del

20. *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 218.

pecado o como «viejas naturalezas» ni como en parte «viejas naturalezas» y en parte «nuevas naturalezas», sino como nuevas personas en Cristo. Pero las nuevas naturalezas de las que se han revestido todavía no son perfectas o sin pecado, dado que todavía deben ser progresivamente renovadas por el Espíritu Santo. Los cristianos deberían, por tanto, verse como personas que son *genuinamente* nuevas, aunque todavía no *enteramente* nuevas.²¹

Esta nueva naturaleza de la que el creyente se ha revestido «se va renovando en conocimiento». La palabra que se utiliza aquí para conocimiento, *epignósis*, sugiere un conocimiento abundante y pleno, un conocimiento que involucra no solo la mente sino también el corazón. El objeto de este conocimiento es la voluntad de Dios. A medida que el creyente va creciendo en su comprensión de la voluntad de Dios, confiará cada vez más en Dios y le servirá mejor.

La nueva naturaleza se va renovando en conocimiento «a imagen de su Creador», literalmente, según la imagen (*kat' eikona*) de quien los creó. Una vez más encontramos un eco de las palabras de Génesis 1:27, que nos hablan de que Dios creó al hombre a su imagen. El hecho de que se diga que la nueva naturaleza se va renovando progresivamente a imagen de su Creador implica que el hombre, debido a su caída en el pecado, ha corrompido tanto la imagen original del Creador, que debe ser restaurada en el proceso de redención. Pero el objetivo de la redención es elevar al ser humano a un nivel más alto que el que ocupaba antes de la Caída, un nivel en el que el pecado o la incredulidad serán imposibles.²² El objetivo de la redención es que, tanto en conocimiento como en otros aspectos de sus vidas, el pueblo de Dios sea portador total y perfectamente de la imagen de Dios.

El segundo pasaje del Nuevo Testamento que habla de despojarse de la vieja naturaleza y de revestirse de la «nueva naturaleza» es Efesios 4:22-24:

(22) Con respecto a la vida que antes llevaban, se les enseñó que debían quitarse el ropaje de la vieja naturaleza, la cual está corrom-

21. Cf. Donald MacLeod, «Paul's Use of the Term 'The Old Man'», en *The Banner of Truth* (London), no. 92 (Mayo 1971): 13-19. Sobre las implicaciones de esta enseñanza para la imagen que el cristiano tiene de sí mismo, véase mi *The Christian Looks at Himself*, ed.rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1977)-

22. Sobre este punto, véase luego, pp. 113-115, 126.

pida por los deseos engañosos; (23) ser renovados en la actitud de su mente; (24) y ponerse el ropaje de la nueva naturaleza, creada a imagen de Dios, en verdadera justicia y santidad.

Este pasaje contiene tres infinitivos, tanto en la traducción como en griego: «quitarse» (*apozeszai*, tiempo aoristo); «ser renovados» (*ananeouszai*, tiempo presente); y «ponerse el ropaje, (*endusasazai*, tiempo aoristo). Ciertas traducciones utilizan estos infinitivos como si fueran imperativos, como si el apóstol dijera: *Debéis* quitarnos la vieja naturaleza, *debéis* ser renovados, y *debéis* poneros el ropaje de la nueva naturaleza. Aunque alguna que otra vez se pueden utilizar infinitivos griegos como imperativos (como, p. ej., Ro. 12:15), en este caso no es necesario interpretarlos así. Prefiero, con John Murray,²³ pensar que se trata de infinitivos de resultado o explicativo^, dependientes del verbo «se les enseñó» (*1edidajzete*, del v. 21 en el texto griego), y en vista del contenido de esa enseñanza. Ésta es, de hecho, la forma en que la NVI traduce el pasaje (véase antes).²⁴

Como ya han llegado a conocer a Cristo, dice Pablo a los creyentes de Éfeso,²⁵ se os ha enseñado de una vez por todas que os quitéis vuestra vieja naturaleza (o «viejo hombre», *palaion anzrdpori*), que os renovéis continuamente en la actitud de vuestra mente, y que de una vez por todas os pongáis la nueva naturaleza (o «nuevo hombre», *kainon anzrdpori*). En palabras que recuerdan a Colosenses 3:9-10, Pablo dice que el cristiano es una persona que en forma definitiva e irrevocable se ha despojado de la vieja naturaleza y se ha puesto la nueva, y quien debe, en forma continua y progresiva, renovarse (*ananeouszai*, tiempo presente) en el espíritu o actitud de su mente. El cambio de una vez por todas de dirección debe ir acompañado de una renovación diaria y progresiva. El cristiano es una persona nueva, pero todavía le queda mucho por crecer.

Adviértase ahora lo que se dice acerca de la nueva naturaleza de la que el creyente tiene que revestirse: esta nueva naturaleza ha sido

23. *Conduct*, ppj 214-19.

24. Esta interpretación del versículo haría que lo que enseña resultara semejante a lo que se encuentra en una carta gemela, Col. 3:9-10, que acabamos de analizar. Despojarse de la vieja naturaleza y revestirse de la nueva no son acciones que haya que exhortar al creyente que emprenda, sino acciones que ya ha llevado a cabo.

25. O a los creyentes en general, si se siguen los manuscritos que omiten «en Éfeso» en el v. 1.

«creada a imagen de Dios, en verdadera justicia y santidad». Aunque en este pasaje no se utiliza la expresión «imagen de Dios», sí tenemos la expresión «creada de acuerdo con Dios» (*/cafa zeon ktiszentá*). Así como Dios fue el Creador del hombre al comienzo, también es el Creador de la nueva naturaleza o del nuevo hombre de que el creyente debe revestirse. Dado que el creyente todavía no es perfecto sino que debe ser progresivamente renovado (v. 23), concluimos que esta renovación consiste en una semejanza creciente y cada vez mayor con Dios. Una vez más vemos que el propósito de la redención es restaurar la imagen de Dios en el hombre.

Se dice de la nueva naturaleza, tal como se la describe aquí, que Jyjsido creada para ser «como Dios en verdadera justicia y santidad» oit., en «justicia y santidad de la verdad».²⁶ Se presenta un contraste obvio entre la justicia y la santidad que caracterizan a la nueva naturaleza y los «deseos engañosos» o «deseos de engaño» (v. 22) que caracterizan a la vieja naturaleza. Los deseos pecaminosos nos engañan, ya que nunca proporcionan las cosas buenas que parecen prometer, pero la justicia y santidad que buscamos, por cuanto poseemos una nueva naturaleza, nunca nos decepcionarán.

En resumen, los cuatro pasajes que hemos estudiado (Ro. 8:2f; 2 Co. 3:18; Col. 3:9-10; Ef. 4:22-24) enseñan que la meta de nuestra redención en Cristo es hacernos cada día más como Dios, o cada día más como Cristo, que es la imagen perfecta de Dios. El hecho de que deba restaurarse en nosotros la imagen de Dios implica que, en un sentido, la imagen ha sido distorsionada. Aunque, como hemos visto, algunos pasajes bíblicos enseñan que, en un sentido, incluso la persona caída sigue siendo portadora de la imagen de Dios, estos textos implican con claridad que, en un sentido, ya no reflejamos adecuadamente la Imagen de Dios debido a nuestro pecado y que, por tanto, necesitamos ser restaurados a esa imagen. La imagen de Dios en este sentido no

26. Las tres palabras que se emplean en Col. 3:9-10 y Ef. 4:24 para describir aspectos de la nueva naturaleza (conocimiento, justicia y santidad) se utilizan a menudo para indicar qué se quiere decir con la imagen de Dios en el así llamado sentido más estrecho, el sentido en que se ha perdido debido a la caída y que se restaura en el proceso de redención. El Catecismo de Heidelberg utiliza estas palabras en este sentido en la Respuesta 6: «Dios creó al hombre bueno haciéndolo a su imagen y semejanza, es decir, en verdadera justicia y santidad, para que rectamente conociera a Dios su Creador, le amase de todo corazón, y bienaventurado viviese con Él eternamente, para alabarle y glorificarle. Elaboraremos más este punto en el cap. 5.

es estática sino dinámica. Es el modelo según el cual nuestras vidas están siendo renovadas por el Espíritu Santo, y la meta escatológica hacia la cual avanzamos. Deberíamos, por tanto, pensar de la imagen de Dios en esta forma, no como un sustantivo sino como un verbo: ya no *reflejamos* a Dios como deberíamos; ahora el Espíritu hace posible que *reflejemos* a Dios en una forma cada vez más adecuada; algún día *reflejaremos* a Dios de manera perfecta.²⁶³

No solo nuestra renovación hacia una mayor semejanza con Dios es algo que el Espíritu Santo realiza en nosotros en el proceso de redención; también se describe en el Nuevo Testamento como algo que involucra nuestros propios esfuerzos. Claro que esta renovación es primordialmente obra de Dios, quien nos santifica por medio de su Espíritu. Pero algunos pasajes del Nuevo Testamento indican que la renovación hacia una mayor conformidad con Dios también es, al mismo tiempo, la responsabilidad del ser humano. La renovación a imagen de Dios, en otras palabras, no es solo indicativo; es también un imperativo.

Veamos, por ejemplo, en Efesios 5:1: «Por tanto, imiten a Dios, como hijos muy amados». Ser imitadores de Dios significa seguir siendo como Dios (el verbo griego está en tiempo presente). Hay, desde luego, muchas formas en las que no podemos ser como Dios, tales como su omnisciencia, omnipresencia u omnipotencia. Pero en otros aspectos podemos ser como él, si no de manera perfecta, por lo menos en principio. Pablo menciona en forma específica dos de estos aspectos en los versículos que anteceden y siguen de inmediato a este pasaje. En el versículo precedente (4:32), Pablo dice a sus lectores que deberían perdonarse unos a otros «como Dios los perdonó a ustedes en Cristo». Y en el versículo siguiente (5:2), Pablo continúa, «y lleven una vida de amor, así como Cristo nos amó». Debemos, por tanto, procurar constantemente perdonar como Dios nos perdonó, y amar como Cristo nos amó. Dado que perdonar a otros es un aspecto del amor, vemos aquí una vez más que la esencia de la imagen de Dios es amar. Al igual que en los versículos que se estudiaron antes, en este

26a. NOTA DEL EDITOR: El autor aprovecha la flexibilidad y ambigüedad que existe en la lengua inglesa para ilustrar lo que quiere decir en esta sección, es decir, que el término «imagen» se convierta en un verbo, lo cual es posible realizar en inglés contrastando el sustantivo *image* y el verbo *to image*.

caso se presenta el reflejar a Dios como un proceso al que debemos seguir dedicados. Pero en este caso es un proceso en el que debemos ser no pasivos sino activos.

En un pasaje similar (i Co. 11:1), Pablo escribe: «Imítenme a mí, como yo imito a Cristo». Éste no es el único lugar en las cartas de Pablo en el que el apóstol insta a sus lectores a que lo imiten (véase también 1 Co. 4:16 y 2 Ts. 3:9); pero lo que llama la atención en este pasaje es que Pablo insta a sus lectores a que sean (o lleguen a ser) imitadores suyos como él, a su vez, lo es de Cristo (véase 1 Ts. 1:6). Se les dice a los corintios que sean cada vez más como Pablo, mientras que Pablo procura ir modelándose cada vez más según Cristo. Dado que Cristo es la imagen perfecta de Dios, Pablo está procurando ser cada vez más como Dios, quien está representado a la perfección en Cristo; por esta razón pide a sus lectores que sean cada vez más como él. A medida que sus lectores lleguen a ser más como Pablo, también se volverán más como Dios. De nuevo en este pasaje se presenta el reflejar a Dios como una actividad a la que deben dedicarse en forma continua tanto Pablo como sus lectores.²⁷

En Filipenses 2:5-11, Pablo insta a sus lectores a que «la actitud de ustedes debe ser como la de Cristo Jesús» (v. 5), y luego pasa a describir esta así llamada actitud de Cristo: estar dispuestos, como Cristo, a humillarse, incluso, si fuera necesario, hasta dar la vida. Sin duda que no podemos ser como Cristo en todos los aspectos. Pero podemos ser como él en su humillación, en su disposición a humillarse por el bien de sus hermanos y hermanas. Debemos estar dispuestos y deseosos de querer imitar a Cristo, quien es la imagen perfecta de Dios.

Cristo mismo, de hecho, cuando todavía estaba en la tierra, pidió esta imitación de sí mismo. Después de haber lavado los pies de los discípulos, tarea servil que ninguno de los discípulos se había ofrecido a realizar, Jesús les dijo: «Pues si yo, el Señor y el Maestro, les he lavado los pies, también ustedes deben lavarse los pies los unos a los otros. Les he puesto el ejemplo, para que hagan lo mismo que yo he hecho con ustedes» (Jn. 13:14-15). Cuando Jesús dijo estas palabras, no estaba instituyendo un lavado de pies ritual o eclesiástico. Estaba instando a sus discípulos, y por tanto a todos los creyentes, a seguir su

27. Cf. Willis P. De Boer, *The Imitation of Paul: An Exegetical Study* (Kampen: Kok, 1962).

ejemplo de humilde servicio. Todos nosotros los cristianos, por tanto, debemos imitar a Cristo en este sentido, e imitar a Cristo es imitar a Dios.

Lo que aprendemos en estos cuatro pasajes es que todos los cristianos son llamados a imitar cada vez más a Dios y a Cristo, quien es la imagen perfecta de Dios. Ésta es nuestra tarea, nuestra responsabilidad, la cual podemos cumplir solo si Dios nos capacita para ello, aún así es nuestra responsabilidad. El hecho mismo, sin embargo, de que somos llamados a cumplir esta tarea indica que hay un aspecto en que la imagen de Dios ha sido dañada por el pecado.

Un último punto. En el Nuevo Testamento se describe a veces la imagen de Dios desde una perspectiva escatológica. La meta final de nuestra santificación es que seremos totalmente como Dios, que seremos la imagen perfecta de Dios. Esto se suele describir en el Nuevo Testamento en términos de llegar a ser completamente como Cristo, quien es la imagen perfecta de Dios.

Un ejemplo de ello se encuentra en i Corintios 15:49: «Y así como hemos llevado la imagen de aquel hombre terrenal, llevaremos también la imagen del celestial». En el contexto inmediato se establece el contraste entre el primer Adán y el último. El primer Adán era hombre «terrenal», salido «del polvo de la tierra» (v. 47); el segundo Adán, o el último Adán, es celestial. El último Adán es, obviamente, Cristo. Así como hemos sido portadores de la imagen del hombre salido «del polvo» o del hombre terrenal (*joikou*), Pablo enseña aquí que así debemos ser portadores de la imagen (*eikona*) del hombre celestial (*epouraniou*). Enmarcado como está este pasaje dentro del tema de este capítulo, la referencia primaria en este caso es a la resurrección del cuerpo. Durante la vida presente hemos sido, y seguimos siendo, portadores de la imagen de Adán, el hombre terrenal, el hombre salido del polvo; pero en la vida venidera portaremos en forma total la imagen de Cristo, el hombre celestial. Nuestra existencia futura será gloriosa, porque seremos de manera perfecta como Cristo. Aunque Pablo habla sobre todo del cuerpo, no forzaríamos el texto si pensáramos que se refiere no solo al cuerpo sino a nuestra existencia entera.²⁸

El mismo pensamiento se encuentra en un pasaje que constituye

28. En cuanto al futuro del cuerpo, nótese también Fil. 3:21: «Él transformará nuestro cuerpo miserable para que sea como su cuerpo glorioso [lit., el cuerpo de su gloria]».

el punto escatológico culminante de la primera carta de Juan, i Juan 3:2: «Queridos hermanos, ahora somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que habremos de ser. Sabemos, sin embargo, que cuando Cristo venga seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como él es». Después de haber expresado su asombro ante lo maravilloso del amor divino que nos ha hecho hijos de Dios (v. 1), Juan pasa a decirnos que no sabe cómo seremos en el futuro. Pero de una cosa está seguro: «Sabemos... que cuando Cristo venga seremos semejantes a él».²⁹

Cuando Juan afirma que seremos *como* él, se refiere a Cristo. Hay dos formas de entender la última parte del versículo 2. Una podría entender que Juan dice que seremos como Cristo *porque* lo veremos como él es. La idea, pues, sería que nuestro ver a Cristo como él es conduce a que nos volvamos perfectamente iguales a él.³⁰ Otra interpretación posible, sin embargo, es que Juan dice: «Seremos como Cristo y, *por tanto*, lo veremos como él es».³¹ Parece que debe preferirse esta segunda interpretación. Entonces, la bendición que se nos promete para cuando regrese Cristo es la semejanza perfecta y total con él, semejanza que nos hará capaces de hacer lo que no podemos hacer mientras sigamos en nuestro estado actual no glorificado: a saber, verlo en su deslumbrante gloria, cara a cara. Dado que Cristo es la imagen perfecta de Dios, la semejanza a Cristo significará también semejanza a Dios. Esta semejanza perfecta a Cristo y a Dios es la máxima meta de nuestra santificación. En tanto que la imagen de Dios en la actualidad se está restaurando en forma progresiva en quienes son hijos de Dios, en la vida venidera esa imagen será total y definitivamente restaurada. Seremos entonces perfectamente como Dios.

Podemos ahora resumir lo que hemos aprendido de la Biblia acerca de la imagen de Dios, y constatamos que según los pasajes del Antiguo Testamento que hemos citado y según Santiago 3:9, resulta claro que, en un sentido muy importante, el ser humano de hoy, el ser humano caído, sigue siendo portador de la imagen de Dios y, por lo tanto, debe

29. Adviértase el testimonio de Pablo en cuanto a esta feliz expectativa futura en Col. 3:4: «Cuando Cristo, que es la vida de ustedes, se manifieste, entonces también ustedes serán manifestados con él en gloria».

30. Cf. I. Howard Marshall, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), *ad loc.*; John R. W. Stott, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), *ad loc.*

31. Calvin, *I John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), *ad loc.*; S. Greijdanus, *I, II, and III Johannes* (Kampen: Kok, 1952), *ad loc.*

¿ ¿ Creados a imagen de Dios

ser visto así. Según los otros pasajes del Nuevo Testamento que se han estudiado, sin embargo, hemos aprendido que, en un sentido, el ser humano caído necesita ser cada vez más restaurado a la imagen de Dios, restauración que está ahora en proceso pero que un día se completará. En otras palabras, en un sentido es también cierto que los seres humanos ya no son portadores adecuados de la imagen de Dios y, por tanto, deben ser renovados en esa imagen. Podríamos decir que en este último sentido la imagen de Dios en el hombre se ha dañado y corrompido debido al pecado. Debemos seguir viendo al ser humano caído como portador de la imagen de Dios, pero también como alguien que, por naturaleza, aparte de la obra regeneradora y santificadora del Espíritu Santo, refleja a Dios en una forma distorsionada. En el proceso de redención, se va eliminando la distorsión hasta que, en la vida venidera, reflejaremos de manera perfecta la imagen de Dios.

Así pues, para ser fieles a la evidencia bíblica, nuestra comprensión de la imagen de Dios debe incluir estos dos sentidos: (i) La imagen de Dios como tal es un aspecto del hombre que no se puede perder, una parte de su esencia y existencia, algo que el hombre no puede perder sin dejar de ser hombre. (2) La imagen de Dios, sin embargo, también debe entenderse como la semejanza a Dios que se pervirtió cuando el hombre cayó en pecado, pero que se está restaurando y renovando en el proceso de santificación.

Capítulo

4

La imagen de Dios: Panorama histórico

Resulta claro que, según las Escrituras, el hombre fue creado a la imagen de Dios. También se ve con claridad que, a diferencia de otras criaturas, solo el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. Lo que no está tan claro, sin embargo, es la respuesta a la pregunta «¿en qué consiste la imagen de Dios? Esta pregunta conlleva tres preguntas más: (1) ¿Qué efecto tuvo en la imagen de Dios la caída del hombre en pecado? (2) ¿Cómo afecta a la imagen de Dios la renovación moral y espiritual del hombre en el proceso de redención? (3) ¿Cuál es el destino final de la imagen de Dios en la vida venidera?

En toda la historia de la iglesia se han dado respuestas diversas a estas preguntas. En este capítulo examinaremos algunas respuestas representativas que han ofrecido teólogos cristianos desde el siglo segundo d.C. hasta nuestro tiempo. Con la ayuda de la reflexión y evaluación de estas respuestas, deberíamos llegar a comprender mejor qué significa la imagen de Dios en el hombre.

cr

Ireneo

Ireneo (c. 130-c. 200) nació en Asia Menor y en el 177 se convirtió en obispo de Lyon en lo que es ahora Francia meridional. En el 185 escribió su obra principal, *Contra las Herejías*, en la que refutó en forma vigorosa los errores doctrinales del gnosticismo. Al principio, enseñaba Ireneo, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. La

¿ ¿ Creados a imagen de Dios

semejanza del hombre respecto a Dios, sin embargo, se perdió en la caída, pero la imagen de Dios sigue subsistiendo. Sin embargo, la semejanza perdida respecto a Dios se está restaurando en los creyentes en el proceso de redención.¹

Leamos las propias palabras de Ireneo:

Pero si el Espíritu está ausente del alma, quien esté en semejante situación es de naturaleza animal, y al quedar como carnal será un ser imperfecto, ciertamente poseedor de la imagen en su formación, pero sin recibir la semejanza por medio del Espíritu, y por tanto éste resulta así un ser imperfecto.²

Se trata de la descripción del hombre tal como queda después de la caída (nótense las palabras «naturaleza animal» y «carnal»). El hombre caído, según esta formulación, sigue poseyendo la imagen de Dios pero necesita de la obra del Espíritu para que se le restaure la semejanza con Dios que ha perdido en la caída.

Ireneo desarrolla todavía más este punto:

Y entonces, una vez más, esta Palabra se manifestó cuando la Palabra de Dios se hizo hombre, asimilándose al hombre y asimilando al hombre a sí mismo, de modo que por medio de su similitud con el Hijo, el hombre pudiera llegar a ser precioso para el Padre. Porque en tiempos muy remotos, se *dijo* que el hombre fue creado según la imagen de Dios, pero todavía no se había *mostrado*; porque la Palabra todavía era invisible, según la imagen de la cual el hombre fue creado. Por lo cual también perdió fácilmente la semejanza. Cuando, sin embargo, la Palabra de Dios se hizo carne, confirmó ambas cosas: porque mostró verdaderamente la imagen, ya que se hizo él mismo lo que era su imagen; y también restauró la semejanza de una manera segura, asimilando al hombre al Padre invisible por medio de la Palabra visible.³

1. David Cairns, *The Image of God in Man*, ed. rev. (London: Collins, 1973), p. 80. Le debo a Cairns las líneas principales del esbozo de Ireneo que sigue.

2. *Against Heresies*, V.6.1 en *Ante-Nicene Fathers*, vol 1, ed. Alexander Roberts and James Donaldson (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 532.

3. Ibid., V.16.2.

Una vez más vemos que Ireneo dice que, aunque el hombre fue creado a imagen de Dios, perdió la semejanza con Dios en la caída. Cristo, sin embargo, nos mostró en su propia persona cuál era en verdad la imagen de Dios. Además, Cristo también restaura la similitud con Dios en aquellos que le pertenecen al hacerlos uno con Dios el Padre.

Para Ireneo, la imagen de Dios significaba la «naturaleza [del hombre] como ser racional y libre, naturaleza que no se perdió en la caída». ⁴ No sorprende que Ireneo concibiera que la imagen de Dios consistía primordialmente de racionalidad dado que los filósofos griegos (júpéps (Platón, Aristóteles, los estoicos) pensaban que la razón del hombre era la característica más elevada y distintiva. Pero también incluía como un aspecto de la imagen de Dios la libertad del hombre, ^H^apacidad para tomar decisiones y su responsabilidad por dichas decisiones. ⁵ Tanto la racionalidad del hombre como su libertad, según Ireneo, se conservaron después de la caída.

La semejanza de Dios, sin embargo, significaba la «túnica de santidad» que el Espíritu Santo había otorgado a Adán. ⁶ Resulta interesante que, según Ireneo, los creyentes tienen en su ser tres componentes: el cuerpo, el alma y el espíritu. Los no creyentes, sin embargo, tienen solo almas y cuerpos. El Espíritu Santo crea el espíritu del hombre como un órgano por medio del cual el creyente recibe influencia divina y conoce la verdad divina. ⁷ Parecería, por tanto, que el espíritu en el ser humano es el portador de la semejanza de Dios. Este espíritu portador de semejanza le fue dado a Adán antes de la caída, lo perdió debido a la caída y fue restaurado en el proceso de redención.

Constatamos el hecho de que Ireneo distingue entre un aspecto de la imagen de Dios que se conservó después de la caída y un aspecto que se perdió debido a la caída pero que se recuperó por medio de Cristo. Como hemos visto en el capítulo precedente, se trata de una diferencia bíblica importante.

Sin embargo, Ireneo se equivocó al asociar estos dos aspectos de *imagen y semejanza*. Como lo ha demostrado nuestro estudio bíblico,

4- Emil Brunner, *Man in Revolt* (New York: Scribner, 1939), p. 93.

5- Véase *Against Heresies*, IV.4.3, según la cita de Cairns, *Image*, pp.81-82.

6. *Against Heresies*, III.23.5.

7. Cairns, *Image*, p. 84. Se refiere en cuanto a esto a *Against Heresies*, II.33.5 [el texto tiene por error II.35.5]-

estas dos palabras se utilizan virtualmente como sinónimas. Así pues, aunque esta enseñanza dio origen a una tradición que llegó hasta la Edad Media, resulta insostenible su diferencia básica.

Ireneo también se equivocó al pensar que el aspecto que se retuvo de la imagen de Dios fue primordialmente la racionalidad. Aunque muchos teólogos después de Ireneo dijeron lo mismo, la racionalidad, como ya hemos visto, de ningún modo constituye el elemento central de la imagen de Dios.

También tenemos que objetar la idea de Ireneo de que los creyentes se componen de cuerpo, alma y espíritu, en tanto que los no creyentes «consisten» solo de cuerpo y alma. Como veremos en el capítulo 11, las palabras *alma* y *espíritu* en la Biblia son virtualmente sinónimas y, por tanto, no se justifica afirmar un concepto tricotomista del hombre. Además, la afirmación de Ireneo de que el hombre caído perdió su espíritu, sugiere que lo que los seres humanos perdieron en la caída fue solo algo que se les había agregado, algo extra, algo sin lo cual podían seguir siendo personas completas, enseñanza que elaboraron más los teólogos escolásticos en la Edad Media para convertirla en el concepto de que en la caída el hombre perdió solo un don de Dios que les había sido agregado (el así llamado *donum superadditum*).⁸ Esta enseñanza, sin embargo, minimiza el efecto de la caída en la naturaleza humana. La caída del ser humano en pecado no solo condujo a la pérdida de algo añadido a su existencia, sino que implicó la corrupción total de todo su ser.

Tomás de Aquino

A Tomás de Aquino (1225-1274) a menudo se lo considera como el mayor filósofo y teólogo de la iglesia medieval. Sus ideas acerca de la imagen de Dios se toman de su obra magna, *Summa Theologica*.

Tomás encuentra la imagen de Dios primordialmente en el intelecto o razón del hombre. Se puede decir con propiedad que solo criaturas inteligentes han sido hechas a imagen de Dios.⁹ Incluso en las criaturas racionales, la imagen de Dios se encuentra solo en la mente.¹⁰ De hecho, prosigue Tomás, la imagen de Dios se encuentra de manera más perfecta en los ángeles que en los hombres, porque las naturale-

8. Véase abajo, p. 59.

9. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I.93.2.

10. Ibid., I.93.6.

xas de los ángeles son «más perfectamente inteligentes» que las de los hombres.¹¹ Dado que Tomás encuentra la imagen de Dios sobre todo en el intelecto de los hombres, resulta claro que, para él, el intelecto es ^cualidad más semejante a Dios en el hombre.

Según Tomás, la imagen de Dios existe en el hombre en tres eta-

La primera fase es la aptitud natural del hombre para entender y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza misma de la mente, que es común a todos los hombres. La siguiente fase es donde el hombre de hecho o por disposición [o habitualmente; en latín, *actu vel habítul* conoce y ama a Dios, aunque todavía de manera imperfecta; y en este caso tenemos a la imagen conforme a la gracia. La tercera fase es donde el hombre de hecho conoce y ama a Dios de manera perfecta; y ésta es la imagen por semejanza de gloria... La primera fase de la imagen, pues, se encuentra en todos los hombres, la segunda solo en los justos, y la tercera solo en los bienaventurados.¹²

aN

Tomás, por tanto, encuentra la imagen de Dios en cierto sentido en^v todas las personas, en un sentido más abundante y elevado en los creyentes («los justos»), y en el sentido más elevado de todos en quienes han sido glorificados. Lo que nos interesa en nuestro caso es que To-¹ fltfls de hecho encuentra la imagen de Dios en todos los seres humanos

después de la caída, sean o no creyentes. En este sentido, sigue a Ireneo, aunque en esta enseñanza no conecta, como lo hizo Ireneo, con una diferencia entre imagen y semejanza. Tomás de Aquino no comparte la idea que muchos teólogos medievales, incluyendo a Ireneo, enseñaron, a saber, que con la caída el hombre perdió su semejanza con Dios pero conservó la imagen de Dios. Aun aceptando que imagen y semejanza puedan tener significados algo distintos,¹³ concede

que «no hay nada equivocado en que a algo se lo llame 'imagen' en un contexto y 'semejanza' en otro».¹⁴

U. Ibid., I.93.3.

12. Ibid., I-93-4- La traducción proviene de la edición latín-inglés, publicada por Blackfriars en colaboración con McGraw-Hill (New York, 1964), 13:81.

13. Ibid., 1.939-

14- Ibid., ad 3.

La forma en que se encuentra la imagen de Dios en todas las personas es «la aptitud natural del hombre para entender y amar a Dios... que es común a todos los hombres». Adviértase que Tomás describe esta primera fase de la imagen como una aptitud para entender y amar a Dios y no, como en el caso de las otras dos fases, poder entender y amar a Dios en términos reales y concretos. La imagen de Dios, en otras palabras, se describe en parte en términos de una cierta capacidad o don que se encuentra en todas las personas humanas, más que en términos de una clase de actividad que procede de ese don. Se trata de una diferencia importante, a la que regresaremos luego.

Llegados a este punto, nos sentimos inclinados a preguntarle a Tomás & hay también un sentido en que todos los seres humanos no solo tienen la aptitud para entender y conocer a Dios sino que de hecho lo conocen, aparte de su gracia especial? Tomás responde que, aunque el ser humano, aparte de la gracia especial de Dios, no puede conocerlo como es en sí mismo, puede por la luz natural de la razón conocer que Dios es la causa primera y preeminente de todas las cosas.¹⁵ Tomás enseña además que el hombre, sin la ayuda de la gracia, puede conocer por sí mismo la verdad, la verdad acerca de cosas inteligibles que podemos aprender por medio de los sentidos. Pero el intelecto del hombre «no puede conocer cosas inteligibles de un orden más elevado a no ser que sea perfeccionado por una luz más poderosa, como la luz de la fe o de la profecía, que se llama 'la luz de la gloria' ya que se añade a la naturaleza».¹⁶

% ¿Puede el hombre natural, aparte de la gracia, amar a Dios? Una vez más Tomás responde en forma afirmativa:

Existe, sin embargo, lo que se llama conocimiento y amor naturales de Dios... Y también es natural para la mente tener el poder de utilizar la razón para entender a Dios, y fue en función de tal poder que dijimos que la imagen de Dios permanece siempre en la mente.¹⁷

15. Ibid., I.12.12.

16. Ibid., I-II.109.1. A. M. Fairweather, en *Nature and Grace*, vol. 11 de la Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1954), p. 139. Nótese en este caso la típica estructura de dos niveles de la teología escolástica.

17. Ibid., I.93.8, ad 3.

Entonces, según Tomás, hay un sentido en que todas las personas son portadoras de la imagen de Dios, ya que todos tienen no solo una aptitud natural para entender y amar a Dios sino también un conocimiento y amor naturales de Dios. Tomás admite, sin embargo, que la imagen de Dios en el hombre no siempre es igualmente clara. Tomás dice que la imagen de Dios permanece siempre en la mente «ya sea que esta imagen de Dios sea tan débil [*tan opaca, podríamos decir*] que resulte prácticamente inexistente, como en quienes no tienen uso de razón; o ya sea borrosa y desfigurada, como en pecadores; o ya sea brillante y hermosa, como en los justos». ¹⁸ Admitiría, por tanto, que la imagen de Dios en quienes no son creyentes es o bien borrosa, desfigurada, o bien prácticamente inexistente.

¿Qué enseñó, pues, Tomás acerca del estado original del ser humano antes de la caída? Hay que decir dos cosas: Primera, en el hombre tal como fue originalmente creado había una lucha entre la razón y las «pasiones inferiores» o «fuerzas inferiores» (*inferiores vires*). ¹⁹ Segunda, tal como fue originalmente creado, el hombre necesitaba un don de gracia sobrenatural para poder controlar con su razón sus «fuerzas inferiores». Tomás elabora estos pensamientos en la *Summa*, donde aborda la pregunta de «si el hombre fue creado en gracia». Responde de manera afirmativa, por la razón siguiente: Cuando la persona humana fue creada, su razón estaba sometida a Dios, sus fuerzas inferiores estaban sometidas a su razón, y su cuerpo estaba sometido a su alma. Pero, sigue diciendo, este sometimiento del cuerpo a la razón, y de las fuerzas inferiores a la razón, no era por naturaleza; de lo contrario hubiera continuado después de que el hombre hubo caído en pecado. «Por esta razón, es obvio que ese sometimiento primario en el cual la razón se coloca bajo Dios no era tampoco nada simplemente natural, sino por un don de la gracia sobrenatural (*supernaturalis donum gratiae*)». ²⁰ En otras palabras, al momento de ser creado, el hombre no era capaz por su propia fuerza de mantener bajo control sus «fuerzas inferiores»; necesitaba un «don de la gracia sobrenatural» ²¹ para poder hacerlo.

18. Ibid.

19- Ibid., I.95.1. Por «fuerzas inferiores» Aquino quiere decir cosas como emociones (p. ej. ira) y apetitos (hambre, impulso sexual, etc.).

20. Ibid.

21. Otros teólogos medievales, comenzando con Alejandro de Hales (*Summa Theologica*, II.91.1, art. 3) llamaron a esta gracia un *donum superadditum naturae*, un «don superagregado de la naturaleza». Aquino llamó a esta gracia *gratum faciens*, «una gracia que hace a la persona agradable a Dios» (*Summa*, I.100.1, ad 2).

Creados a imagen de Dios

Hay otra razón de por qué el hombre al ser creado necesitaba la gracia divina: para merecer la vida eterna. Tomás decía que incluso antes del pecado los seres humanos necesitaban la gracia para alcanzar la vida eterna; ésta es, de hecho, la necesidad principal de la gracia.²² En otras palabras:

El hombre no puede, 'con su fuerza natural, producir obras meritorias en proporción a la vida eterna. Se necesita para ello una fuerza superior, a saber, el poder de la gracia. De ahí que el hombre no puede merecer la vida eterna sin la gracia.²³

¿Cuál fue, entonces, el efecto de la caída en la imagen de Dios? Debido a dicha caída el hombre perdió la gracia sobrenatural que Dios le habían otorgado al comienzo: «Nuestros primeros padres con su pecado se vieron privados del beneficio divino que mantenía en ellos la integridad de la naturaleza humana».²⁴ Como el hombre perdió esta gracia sobrenatural, ya no tiene la capacidad de controlar sus «fuerzas inferiores» con su razón:

En su estado original, el hombre estaba dotado con la gracia y privilegio de que, mientras su mente estuviera sometida a Dios, las fuerzas inferiores del alma estarían sometidas a su mente racional, y su cuerpo a su alma. La mente del hombre, debido al pecado, abandonó la subordinación a Dios, con la consecuencia de que sus fuerzas inferiores ya no estuvieran más totalmente sensibles a su razón; y fue tal la rebelión de la carne contra la razón que también el cuerpo ya no respondía totalmente al alma».²⁵

Siendo esto así, el hombre caído necesita que se le restaure esta gracia sobrenatural, por dos razones:

Así pues, en el estado de naturaleza pura el hombre necesita una fuerza agregada a su fuerza natural por medio de la gracia, por una razón, a saber, con el fin de hacer y querer el bien sobrenatural. Pero

22. *Summa*, I.95.4, *ad 1*.

23. *Ibid.*, I-II.109.6.

24. *Ibid.*, II-II.104.2. Cf. I.95.1.

25. *Ibid.*, II-II.164.1.

en el estado de naturaleza corrupta, el hombre necesita esto por dos razones, con el fin de ser sanado y con el fin de lograr el bien meritório de la virtud sobrenatural.²⁶

Valoramos la diferencia que hace Tomás entre la imagen de Dios que el hombre siguió conservando después de la caída y la imagen que el pecado dañó y se restaura en quienes reciben la gracia divina. También podemos valorar la insistencia de Tomás en que, aparte de la gracia de Dios, los seres humanos hoy no pueden reflejar a Dios de manera adecuada: no pueden conocer, amar ni servir a Dios como debían. Debemos, sin embargo, objetar a la forma en que Tomás de Aquino entiende la imagen de Dios, y esto por cinco razones.

Primera, Aquino encuentra la imagen de Dios tan solo en la naturaleza intelectual del hombre. Este concepto tiene sus raíces en el pensamiento griego y no en la Escritura. Tanto Platón como Aristóteles llamaron divino al intelecto del hombre; era el destello de la divinidad dentro del hombre.²⁷ Cuando Tomás afirma que la imagen de Dios debe verse particularmente en el intelecto, dado que éste es el aspecto del hombre que lo asemeja a Dios, se hace eco de una idea típicamente *filosófica*. Podemos admitir que en la capacidad intelectual humana hay un reflejo de Dios quien es el Conocedor supremo, pero decir que la imagen de Dios se encuentra en forma exclusiva o incluso de manera primordial en el intelecto del hombre es formular un juicio que es más *filosófico* que cristiano. La Biblia dice que Dios es amor; en ninguna parte dice que Dios es intelecto.

Podemos mencionar además que encontrar la imagen de Dios primordialmente en el intelecto o razón humanos tiende a minimizar, si eliminar de manera total, lo que hemos identificado como esencial en el concepto bíblico de la imagen: a saber, la relación con Dios y con el prójimo, o sea, su capacidad para amar a Dios y para amar a su prójimo, la idea de Tomás acerca de la imagen de Dios es una concepción abstracta, estática, muy alejada de la dinámica del lenguaje bíblico acerca del hombre.

t- Una segunda crítica es ésta: la idea de Tomás disminuye la bondad de la naturaleza original del hombre, al plantear una lucha entre los

26. Ibid., IO-II.109.2.

27. Platón, *Timeo*, 90C; Aristóteles, *De anima*, libro 1, 408b; también *Ética a Nicómaco*, libro 10, 1177b.

aspectos «inferiores» y «superiores» de la naturaleza humana desde el momento mismo de la creación. Los «aspectos inferiores» del hombre los podían controlar los «aspectos superiores» solo por medio de un don agregado de gracia sobrenatural. Al comienzo mismo de la existencia del hombre, por tanto, incluso ante de la caída, éste era algo defectuoso; necesitaba un *donum superadditum* (un don agregado) de gracia con el fin de poder ser lo que debía ser. ¿Cómo concuerda esta idea con la afirmación bíblica, «Dios miró todo lo que había hecho [incluyendo al hombre], y consideró que era muy bueno» (Gn. 1:31)?

Tercera, la idea de Tomás acerca de la imagen de Dios disminuye la gravedad de la caída. Es decir, según Tomás, el hombre era esencialmente el mismo después de la caída que antes, tan solo sin el don de la gracia sobrenatural, o el *donum superadditum*. Este don, que el hombre recibió antes de la caída, era algo *adicional* a su naturaleza, no algo *esencial* a la misma. Así pues, podemos describir el efecto de la caída en los seres humanos solo en términos negativos, en términos de la pérdida de un don agregado. Se podría decir que, según esta idea, el hombre caído ha quedado más *empobrecido* que *depravado*. El concepto de Tomás, en otras palabras, no explica adecuadamente los efectos devastadores que la caída produjo en la naturaleza humana.

Un cuarto punto de crítica es que la oposición entre la razón y las «fuerzas inferiores» que Aquino enseña sugiere una especie de devaluación del cuerpo como sede la «naturaleza inferior» del hombre. En Aquino, se suele definir la virtud como el sometimiento de las pasiones a la razón. «Ahora todas las virtudes son un conjunto de perfecciones mediante las cuales la razón se orienta hacia Dios y las fuerzas inferiores se manejan de acuerdo con los estándares de la razón».²⁸ Una implicación de esta afirmación es que la razón humana siempre acierta y nunca se equivoca, concepto que tiene más en común con el pensamiento griego que con el concepto bíblico del hombre.²⁹ Además, hablar de ciertos aspectos de la naturaleza humana como de «fuerzas inferiores» del hombre sugiere una dicotomía no bíblica entre lo que

28. *Summa*, I.95.3.

29. Aunque Aquino suele decir que virtud significa el sometimiento de las pasiones a la razón, dando a entender que la razón siempre acierta, sí admite, en I-II.74 de la *Summa*, que puede haber pecado en la razón y que la razón puede equivocarse (véase sobre todo Art. 5). En esto, pues, parece que Aquino sigue a la Escritura más que a la filosofía griega.

es «noble» en nosotros (el intelecto) y lo que es «innoble» (las pasiones y emociones). Según la Escritura, sin embargo, no encontramos en el hombre fuerzas inferiores y superiores; el ser humano en su totalidad ha sido creado por Dios, y ningún aspecto de su ser es «inferior» o «menos noble» que otros aspectos.

Otra implicación de la idea de que la virtud consiste en la supresión de los apetitos corporales, es que el cuerpo (donde se encuentran jgg «fuerzas inferiores») es la fuente principal del pecado. De esto se j genera una serie de implicaciones. Se puede ver, por ejemplo, cómo el j H@nasticismo común en la iglesia medieval encaja en este cuadro: a los monjes y las monjas que se sometían a fuertes austeridades corporales, y que no se casaban, se les enseñaba a alcanzar un nivel moral y espiritual más elevado que quienes satisfacían sus apetitos viviendo vidas ordinarias. También se puede ver cómo se sigue la exigencia del celibato clerical: se piensa que quien no se casa y se niega la satisfacción de sus deseos sexuales está en un nivel más elevado de santidad que quien se casa. La insistencia de teólogos escolásticos como Aquino³⁰ acerca de la virginidad completa de María, la madre de Jesús, Jt\$mbién tiene sus raíces en la idea de la naturaleza humana que se Jgaba de describir.

La idea de que la principal lucha moral del hombre se da entre su PBBÓN y sus apetitos tiene sus raíces no en las Escrituras sino en el pensamiento griego. Platón, por ejemplo, distingue entre una parte racional (*nous o logistikori*) y una irracional (*alogistikon*), declarando que pertenece a la parte racional dominar la parte irracional (es decir, sobre las pasiones y los apetitos).³¹ Según la Biblia, sin embargo, la ljrincipal lucha del hombre se halla entre desobedecer a Dios con la ppersona entera (mente y apetitos) y obedecer a Dios con la persona ejjlera. Según la Escritura, el cuerpo no es una «naturaleza inferior» que debe frenarse sino un aspecto de la creación buena de Dios que debe utilizarse en su servicio.

) Un quinto y último punto de crítica tiene que ver con la enseñanza de Tomás de que el ser humano en la actualidad, después de haber caído en pecado, es aún capaz (con la cooperación de la gracia) de merecer la vida perdurable.³² «Merecer» significa ganar algo con los

30. Ibid., II.28.3.

31- *República*, 443 A.

32. *Summa*, I.95.4, ad 1; I-II.109.6; I-II.114.2.

esfuerzos propios. Pero en la Escritura se ve con claridad que la salvación nunca se gana, sino que siempre es un don de la gracia, y ésta, por definición, es un favor no merecido por parte de Dios: «Porque por gracia ustedes han sido salvados mediante la fe; esto no procede de ustedes, sino que es el regalo de Dios» (Ef. 2:8); «Porque la paga del pecado es muerte. Mientas que la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Ro. 6:23). Cuando Tomás dice también que uno puede merecer un aumento de gracia,³³ parecería que afirma una contradicción de términos. Porque ¿cómo se puede merecer algo de lo que no se es digno?

Juan Calvino

La Reforma Protestante produjo un retorno a un concepto más bíblico del hombre, como reacción a la antropología escolástica de la Edad Media. Será, pues, muy importante que pasemos a ver cómo entendió la imagen de Dios Juan Calvino, el gran reformador, quien vivió entre el 1509 y el 1564.

La primera pregunta que formulamos acerca del concepto de Juan Calvino es ésta: *¿Dónde se encuentra la imagen de Dios en el hombre?* Según Calvino, la imagen de Dios se encuentra primordialmente en el alma del hombre: «porque aunque la gloria de Dios resplandece en el hombre exterior, no cabe duda, sin embargo, que la sede propia de su [de Dios] imagen está en el alma».³⁴ Sin embargo, Calvino está dispuesto a conceder que «aunque la sede primordial de la imagen divina está en la mente y el corazón, o en el alma y sus fuerzas, con todo no hay ninguna parte del hombre, ni siquiera su mismo cuerpo, en la que no brillen algunos destellos».³⁵ Con la vista puesta en el futuro, Calvino concede que, cuando se restaure en toda su plenitud la imagen de Dios en la vida venidera, se restaurará tanto en el cuerpo como en el alma.³⁶

La siguiente pregunta que formulamos es ésta: *¿En qué consistió originalmente la imagen de Dios?* En el Libro I de la *Institución*, Calvino responde a la pregunta de esta forma:

32. *Summa*, I.95.4, ad 1; I-II.109.6; I-II.114.2.

33- Ibid., I-II.114.8.

34. *Institución de la religión cristiana*, (Rijswijk: FELiRe, 1967), I.15.3.

35- Ibid.

36. *Comm. on I Cor. 15:49*. Puede advertirse que, según Calvino, incluso los ángeles fueron creados a semejanza de Dios (/nsf., I.15.3).

La integridad con la que fue dotado Adán se expresaba con esta palabra [imagen o semejanza de Dios], cuando detentaba posesión plena de una debida comprensión, cuando sus afectos los mantenía dentro de los límites de la razón, todos sus sentidos sometidos al orden justo, y reconocía de veras que su excelencia se debía a dones excepcionales que su Hacedor le había otorgado.³⁷

Calvino sigue diciendo que, al comienzo, la imagen de Dios era viable «en la luz de la mente, en la rectitud del corazón y en la solidez de todas las partes».³⁸ En otro lugar agrega el pensamiento de que en ese tiempo el hombre ciertamente destacaba en todo lo bueno.³⁹

A partir de Colosenses 3:10 y Efesios 4:24 Calvino concluye que la imagen de Dios en el hombre incluía originalmente verdadero conocimiento, justicia y santidad.⁴⁰ Entre los «dones sobrenaturales» que los seres humanos poseían al principio, dones que se han perdido desde la caída, estaban la fe, el amor de Dios, la caridad respecto al prójimo y el celo por la santidad y la justicia.⁴¹ En su estado original, el hombre podía comunicarse tanto con Dios como con otros seres humanos y responder a los mismos.⁴²

Calvino se opone a quienes encuentran la semejanza de Dios en el dominio sobre la tierra que le había sido otorgado al hombre.⁴³ Pero está dispuesto a conceder que el tener dominio sobre la tierra por parte del hombre incluye cierta porción, aunque pequeña, de la imagen de Dios.⁴⁴

Antes de la caída, por tanto, según Calvino, el hombre poseía la imagen perfecta de Dios. La caída, sin embargo, produjo un efecto devastador en esa imagen. Antes de que pasemos a analizar ese efecto, debemos hacerle esta otra pregunta a Calvino: *¿hay algún sentido en que el hombre caído posea todavía la imagen de Dios?* A veces parece como si la respuesta de Calvino a esta interrogante fuera un no rotundo. Porque a veces habla de la imagen de Dios como *destruida*

37- *Inst.*, I.15.3.

38. *Ibid.*, I.15.4.

39- *Comm. On Genesis* 1:26.

40. *Inst.*, I.15.4. Cf. *Comm. on Colossians* 3:10 y *Comm. on Ephesians* 4:24.

41- *Inst.*, II.2.12.

42. T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man* (London: Lutterworth, 1949), p. 45.

43- *Inst.*, I.15.4.

44- *Comm. on Genesis* 1:26.

por el pecado,⁴⁵ *borrada* por la caída,⁴⁶ *aniquilada o perdida* por el pecado,⁴⁷ *eliminada* por el pecado,⁴⁸ «por así decirlo, *quitada...* por el pecado de Adán»,⁴⁹ o *completamente desfigurada* por el pecado.⁵⁰

Un examen más minucioso, sin embargo, revela que hay un sentido verdadero en el que, de acuerdo con Calvino, el hombre caído sigue poseyendo la imagen de Dios. La imagen de Dios, afirma Calvino, no quedó totalmente destruida por la caída sino espantosamente distorsionada.⁵¹ En otra parte dice que en la diversidad de la naturaleza humana caída vemos «ciertos trazos [nofas] restantes de la imagen de Dios, que distinguen a toda la raza humana de las otras criaturas»,⁵² En otros lugares Calvino llama a estos trazos *lineamientos*TM o un *remanente*⁵⁴ de la imagen de Dios. La razón y la voluntad siguen subsistiendo en el hombre caído; a estos Calvino llama «dones naturales» que, aunque no perdidos, han quedado en parte debilitados y en parte corrompidos por el pecado.⁵⁵ En un pasaje importante en su Comentario al Salmo 8, Calvino indica cuáles son algunos de estos trazos de la imagen de Dios que todavía se encuentran en el hombre caído. Comentando las palabras «lo hiciste poco menos que un dios», Calvino dice que el salmista debe haber estado pensando

en los destacados dones que manifiestan con claridad que los hombres fueron hechos según la imagen de Dios... la razón de la que están dotados y por medio de la cual pueden distinguir entre el bien y el mal; el principio religioso que está implantado en ellos; su interrelación de unos con otros, que se impide que se destruya gracias a ciertos vínculos sagrados; la consideración de lo que está sucediendo, y el sentido de vergüenza que la culpa despierta en ellos, así como el que sigan estando gobernados por leyes; todas estas cosas son indicios claros de sabiduría preeminente y celestial.⁵⁶

45. Ibid.

46. *Comm. on Genesis* 1:26.

47. *Comm. on Ephesians* 4:24.

48. *Comm. on II Corinthians* 3:18.

49. *Sermón on Job* 14:16-17, citado en Torrance, *Calvin's Doctrine*, p.77.

50. *Sermón on Job* 32:4-5, parafraseado por Torrance, *ibid.*, p.78.

51. *Inst.*, I.15.4.

52. *Inst.*, II.2.17.

53. *Comm. on Genesis* 1:26; *Comm. on James* 3:9.

54. *Comm. on Genesis* 9:6.

55. *Inst.*, II.2.12.

56. *Comm. on Psalm* 8:5.

Calvino, por tanto, quisiera que veamos remanentes y trazos de la *imagen de Dios* en el hombre caído. Se expresa todavía con más vigor, sin embargo, en un notable pasaje en el que nos dice que nuestro reconocimiento de la imagen de Dios en todos los hombres nos debe *gaotivar* a tratarlos con amabilidad y amor:

[...] no debemos considerar en los hombres más que la imagen de pios, a la cual debemos toda honra y amor...

Por tanto, no podemos negarnos a prestar ayuda a cualquier hombre que se nos presentare necesitado de la misma... Diréis que es un hombre despreciable y de ningún valor. El Señor demuestra que lo ha honrado con su misma imagen... Replicaréis que este hombre no merece que nos tomemos el menor trabajo por él; pero la imagen de Dios, que en él debemos contemplar, y por consideración a la cual hemos de cuidarnos de él, sí merece que arriesguemos cuanto tenemos y a nosotros mismos.⁵⁷

Calvino insta a sus lectores a que amen incluso a quienes los odian, porque deberíamos «recordar que no hemos de pensar en la malicia de los hombres, sino que hemos de considerar únicamente la imagen de Dios. Ella con su hermosura y dignidad puede conseguir disipar y borrar todos los vicios que podrían impedirnos amarlos».⁵⁸

En respuesta a nuestra pregunta, por tanto, Calvino sí afirma que, a pesar de que el pecado ha deformado y distorsionado la imagen de Dios, en un sentido importante debe seguir viéndose al hombre caído como portador de la imagen de Dios. De hecho, insiste en que nuestro reconocimiento de la imagen de Dios en todas las personas debería inducirnos a honrarlos y amarlos, incluso a costa de sacrificios.

Como se sabe muy bien, Calvino tenía convicciones muy hondas acerca del efecto perturbador del pecado sobre la imagen de Dios. La siguiente pregunta que le formulamos, pues, es ésta: *Entonces ¿qué le ha hecho a la imagen de Dios la caída del hombre en pecado?*

Calvino responde la siguiente manera: «Por lo cual, aun concediendo que la imagen de Dios no quedó por completo borrada y des-

⁵⁷- *Inst.*, III.7.6.

⁵⁸. Ibid. Acerca del punto de que Calvino ve al hombre caído como todavía portador de la imagen de Dios, véase Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 148-52.

truida [en el hombre], no obstante se corrompió de tal manera [por el pecado] que no quedó en ella más que una horrible deformidad». ⁵⁹ De nuevo, en la misma sección de la *Institución*, «Así que, como la imagen de Dios es una perfecta excelencia de la naturaleza humana, que resplandeció en Adán antes de que cayese, y luego fue de tal manera desfigurada y casi deshecha que no quedó de semejante ruina nada que no fuese confuso, roto e infectado».

De igual modo, en su Comentario de Génesis, afirma:

Pero ahora, aunque se encuentran en nosotros algunos oscuros lineamientos de esa imagen [de Dios], están tan viciados y mutilados que puede verdaderamente decirse que han quedado destruidos. Porque, además de la deformación que aparece por todas partes en forma horrorosa, se le agrega esta maldad, que ninguna parte está libre de la infección del pecado. ⁶⁰

Y en uno de los sermones sobre Job afirma lo siguiente: «Es verdad que cuando venimos a este mundo, traemos cierto remanente de la imagen de Dios según la cual fue creado Adán: aunque esta imagen está tan desfigurada que estamos llenos de injusticia y no hay nada sino ceguera e ignorancia en nuestra mente». ⁶¹ Esta distorsión de la imagen significa que el hombre ha quedado enajenado de Dios, de sí mismo y de su prójimo. ⁶²

A diferencia de muchos teólogos medievales y también de Ireneo, Calvino sostuvo que lo que sucedió en la Caída no fue solo cuestión de perder la *semejanza* de Dios y de conservar la *imagen* de Dios, sino que Calvino no vio ninguna diferencia básica entre estas dos. ⁶³ Lo que sí sucedió, sin embargo, fue que los dones o capacidades que el hombre retuvo, tales como la razón y la voluntad, se pervirtieron y distorsionaron con la caída. «Ahora, todas las facultades del hombre, debido a la depravación de la naturaleza, están tan viciadas y corrompidas que en todas sus acciones amenazan un desorden e intemperancia persistentes». ⁶⁴ De igual modo, leemos las siguientes palabras en el Comentario del Evangelio de Juan:

59. *Inst.*, I.15.4.

60. *Comm. on Genesis 1:26* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

61. *Sermón on Job 14:13-14*, citado en Torrance, *Calvin's Doctrine*, p. 76.

62. Torrance, *Calvin's Doctrine*, p. 46. Se hace referencia al *Comm. on Genesis 3:1-2 y 9:6-7*.

63. *Inst.*, I.15.3.

o La imagen de Dios: Panorama histórico

Porque como ninguna parte o facultad del alma está sin corromper y sin apartarse de lo que es justo, el hecho de que los hombres vivan y respiren y estén dotados de sentido, entendimiento y voluntad tiende a su destrucción. Así que la muerte reina en todas partes. Porque la muerte del alma es enajenación de Dios.⁶⁵

•• Según Aquino y la mayor parte de los teólogos escolásticos, como hemos visto, la caída simplemente significó la pérdida de algo agregado a la naturaleza del hombre, el don agregado de la gracia (*donum superadditum*), dejando al hombre bastante igual a como era antes.⁶⁶ Calvino rechaza este concepto, insistiendo en que el pecado ha distorsionado y pervertido toda la naturaleza del hombre y todos sus dones, a modo que se ha vuelto espiritualmente muerto. Según Calvino el hombre caído no queda solo *desposeído* sino *depravado*.

La siguiente pregunta que le formulamos a Calvino es esta: *¿Cómo se renueva la imagen de Dios en el hombre?* Si se considera esta pregunta desde el lado de Dios, podemos decir que la imagen de Dios la renueva el Espíritu Santo, quien utiliza la Palabra de Dios como su instrumento. «La respuesta del hombre [a la gracia de Dios] es obra del Espíritu Santo quien, por medio de la Palabra, vuelve a formar la imagen de Dios en el hombre y forma sus labios para que reconozcan que es hijo del Padre».⁶⁷ Calvino insiste en que recibimos la imagen renovada de Dios no por nuestros logros sino por gracia, en particular por la acción del Espíritu por medio de la Palabra.

La *imago Dei* [imagen de Dios] es esencialmente un reflejo en y por el alma de la Palabra de Dios que es en sí misma la imagen viva o resucitada de Dios. Por esto, el hombre ha sido hecho de tal forma que su «obligación especial es prestar oído a la Palabra de Dios»; mientras que, por otra parte, es la acción del Espíritu Santo quien, «con maravillosa y especial fuerza conforma el oído para que oiga, y la mente para que entienda».⁶⁸

64. *Inst.*, III.3.12.

65. *Comm. on John 11:25* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

66. Véase arriba p. 62.

67. Torrance, *Calvin's Doctrine*, p. 80.

Si se ve la pregunta desde el lado del hombre, la renovación de la imagen de Dios la logra la fe. «La fe es el movimiento de respuesta del hombre a la Palabra por la cual se vuelve conforme a Dios, es decir, posee la *imago Dei*».⁶⁹ Es decir, la fe es nuestra respuesta a la Palabra de Dios, respuesta que podemos dar solo por medio de la acción del Espíritu Santo en nuestros corazones.

Hay un aspecto dinámico en esta restauración de la imagen de Dios. La imagen no se restaura en nosotros toda de una vez, sino de manera progresiva. Según Calvino,

La manera en que opera el Espíritu en el elegido es que crea fe en nuestro corazón, de modo que «la imagen de Dios, que ha sido borrada por el pecado, pueda estamparse de nuevo en nosotros, y que el avance de esta restauración pueda progresar de manera continua durante toda nuestra vida, porque Dios hace que su gloria resplandezca en nosotros poco a poco» (*Com. a II Co. 3:i8*).⁷⁰

Esta renovación de la imagen es la meta de la regeneración; por tanto, involucra nuestro conocimiento, justicia y santidad.⁷¹ Esta imagen renovada de Dios significa conformidad a Cristo: «Ahora vemos cómo Cristo es la imagen más perfecta de Dios; si somos conformados a ella, somos de tal manera restaurados que, con verdaderas piedad, justicia, pureza e inteligencia, somos portadores de la imagen de Dios».⁷²

La meta de esta renovación de la imagen de Dios es que el hombre pueda de nuevo reflejar la gloria de Dios:

La *imago Dei* en la exposición de Calvino siempre se relaciona con la gloria de Dios, es decir, con su gracia. Solo cuando el hombre busca la gloria de Dios, con el reconocimiento de su Palabra y la respuesta ante su gracia con gratitud y con el amor de adoración de un hijo para con su padre, refleja en verdad esa gloria.⁷³

68. Ibid., p. 56. Las citas son de *Inst.*, I.6.2 y II.2.20.

69. Ibid., p. 91.

70. David Cairns, *Image*, p. 150.

71. *Inst.*, I.15.4.

72. Ibid.

73. Torrance, *Calvin's Doctrine*, p. 79; cf. *Inst.*, II.3.4.

Debería advertirse, pues, que para Calvino la renovación de la imagen de Dios es tanto la obra de la gracia de Dios como la responsabilidad del hombre. El Espíritu Santo debe renovarnos por medio de la Palabra, pero nosotros, con el poder del Espíritu, debemos responder esa Palabra con fe. «La *imago Dei* es la acción de Dios en el hombre y la impronta de su Verdad por la Palabra, y la acción del hombre solo en respuesta a la comunicación de esa Palabra».⁷⁴ Así pues, en el pensamiento de Calvino «hay dos factores importantes que forman parte de la *imago Dei*. Uno es el acto de la pura gracia de Dios, y el otro es la respuesta del hombre ante tal acto, y ambos pasan a conformar una sola cosa en la doctrina de la *imago Dei*».⁷⁵

Por lo dicho, resulta claro que el concepto que tiene Calvino de la renovación de la imagen de Dios en el hombre no es estático sino dinámico. Esta renovación, como se observó antes, es gradual y progresiva, lo cual nos lleva a formularle una última pregunta a Calvino: *¿Cuándo se completará la renovación de la imagen de Dios?* Calvino responde: no sino hasta la vida venidera.

Porque ahora comenzamos a ser portadores de la imagen de Cristo, y somos transformados a diario más y más conforme a la misma; pero esa imagen depende de la regeneración espiritual. Pero entonces [en el momento de la resurrección] será restaurada a plenitud, en nuestro cuerpo al igual que en nuestra alma; lo que ha comenzado ahora se completará, y conseguiremos en realidad lo que todavía estamos esperando.⁷⁶

En otro lugar dice, «Observemos que el propósito del evangelio es la restauración en nosotros de la imagen de Dios que ha quedado destruida por el pecado, y que esta restauración es progresiva y dura toda la vida... Por esto el apóstol habla de progreso que llegará a la perfección solo cuando Cristo aparezca».⁷⁷ Y de nuevo: «La imagen de Dios solo era como una sombra en él [el hombre] hasta que llegue a la perfección».⁷⁸ «Por tanto en alguna parte [la imagen de Dios] se

74- Comentarios de Calvino sobre Juan 17:17 en su *Comm. on John*, citado en *ibid.*, p. 57.

75- *Ibid.*, p. 68.

76. *Comm. on I Corinthians* 15:49 (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

77- *Comm. on II Corinthians* 3:18 (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 50.

78. *Comm. on Genesis* 1:26.

manifiesta ahora en los elegidos, por cuanto han nacido de nuevo en el espíritu; pero alcanzará todo su esplendor en el cielo».⁷⁹

En nuestra evaluación del pensamiento de Calvino, debemos valorar mucho su idea de la imagen de Dios como un intento austero y responsable por reproducir la enseñanza bíblica al respecto. Es sobre todo valiosa la enseñanza de Calvino respecto a los puntos siguientes: (i) La integridad de la imagen original de Dios; al comienzo no había ninguna deficiencia en el hombre que hubiera que compensar con un don sobreañadido de gracia. Los seres humanos tal como fueron creados podían servir y glorificar a Dios como debían. (2) Los resultados devastadores de la caída en la imagen de Dios en el hombre; para Calvino el hombre caído no solo quedó *destituido* sino *depravado*. (3) El hombre caído, sin embargo, sigue siendo portador de la imagen de Dios. Creemos que este concepto es importante tanto para la teología de Calvino como para su ética. (4) El rechazo de la diferencia entre imagen y semejanza. (5) La renovación de la imagen de Dios es tanto obra de Dios en el hombre como respuesta del hombre a Dios, producto tanto de la soberanía divina como de la responsabilidad humana. (6) La renovación de la imagen de Dios es progresiva y dinámica, y no se completará sino hasta la vida venidera.

A modo de crítica, se pueden mencionar unos pocos puntos secundarios: (1) Calvino no es coherente cuando habla de la imagen de Dios en el hombre caído: a veces dice que la imagen ha sido destruida, aniquilada o borrada por el pecado, mientras que otras veces afirma que la imagen no ha quedado totalmente destruida sino que todavía debemos ver la imagen de Dios en todas las personas, comportándonos con ellas a la luz de esta comprensión. (2) Calvino sostiene que el dominio del hombre sobre la tierra no forma parte de la imagen de Dios. Sin embargo, como hemos visto, en Génesis 1:26 se presenta este dominio como un aspecto de la imagen de Dios. (3) Calvino no da la importancia debida a que el hecho de que el ser humano fue creado varón y hembra es un aspecto esencial de la imagen de Dios, ni a las implicaciones de este aspecto para nuestra comprensión de la imagen.

79. *Inst.*, I.15.4.

Karl Barth

Ahora pasamos a analizar las ideas de un teólogo más reciente, Karl Barth, al que a menudo se le da el nombre de padre de la neo-ortodoxia, quien vivió de 1886 a 1968. Una vez más, debemos formular la pregunta que también les planteamos a Aquino y a Calvino: *¿Dónde encontramos la imagen de Dios?* Para Barth la imagen de Dios no se encuentra en su intelecto o razón. Rechaza totalmente la afirmación de Polanus, teólogo del siglo dieciséis, en el sentido de que el hombre es «un ser dotado de razón» (*animal ratione praeditum*), definición derivada de Aristóteles.⁸⁰ Como vimos, fue precisamente este aspecto del hombre que Aquino había propuesto como la esencia de la imagen de Dios. Además, Barth rehúsa encontrar la imagen de Dios en el hombre en ninguna clase de «descripción» antropológica «del hombre, de su estructura, disposición, capacidades, etc.». ⁸¹ Aunque teólogos anteriores dedicaron mucho tiempo a tratar de determinar las estructuras y cualidades exactas del hombre en las que se encontraba la imagen de Dios, Barth concluye que todos estuvieron equivocados en concentrar en esto su búsqueda.

Todos los teólogos anteriores, prosigue Barth, cometieron el error de no examinar clara y cuidadosamente el texto bíblico que describe la creación del hombre a imagen de Dios: «Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó» (Gn. 1:27).

¿Podría algo ser más obvio que concluir, a partir de esta clara indicación, que la imagen y semejanza del ser que Dios creó significa una existencia en confrontación, es decir, en esta confrontación, en la yuxtaposición y unión de hombre y hombre que es la de hombre y mujer...?⁸²

Para Barth el hecho de que hayamos sido creados hombre y mujer Significa que Dios dotó al ser humano con la posibilidad de confrontación entre hombre y mujer. El hombre puede ser un «yo» para la mu-

80. Karl Barth, *Church Dogmatics* III/2. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960) pp. 76-77.

81. *Church Dogmatics* III/i, p. 195.

82. *Ibid.*, p. 195.

jer y la mujer puede ser un «yo» para el hombre. El hombre también puede ser un «tú» para la mujer, y la mujer puede ser un «tú» para el hombre. Esta confrontación yo-tú, sin embargo, tiene que ver no solo con la relación entre hombre y mujer, sino también con la relación hombre y hombre.

Barth denomina a esta relación de confrontación la imagen de Dios porque esta misma relación de confrontación existe entre Dios y el hombre. Dios es un ser que nos confronta y entra en una relación yo-tú con nosotros. Que el hombre fuera creado con la capacidad de una relación similar con los demás significa, por tanto, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

El hombre es creado por Dios en correspondencia con esta relación y diferenciación [entre el yo y el tú] en Dios mismo: creado como un tú al que Dios se puede dirigir pero también un yo responsable ante Dios; en la relación de hombre y mujer en la que el hombre es un tú para su compañera y por tanto él mismo es un yo en responsabilidad para con este derecho.⁸³

Así pues, el *tertium comparationis*, la analogía entre Dios y hombre, es simplemente la existencia del yo y el tú en confrontación. Éste es el primer factor constitutivo para Dios, y luego para el hombre creado por Dios. Eliminarlo equivale a eliminar lo divino de Dios y también lo humano del hombre.⁸⁴

Entre Dios y hombre, por tanto, no hay para Barth una analogía de ser (*analogía entis*) sino una analogía de relación (*analogía relationis*). Dios creó al hombre para una comunión de pacto consigo mismo y para la comunión con los demás; por tanto lo hizo así. Barth sintetiza todo esto como sigue:

El hecho de que Dios establece al hombre verdadero para una vida con Dios, tiene su inviolable correspondencia con el hecho de que su ser como criatura es un ser en encuentro, entre el yo y el tú, hombre y mujer. Es humano en ese encuentro, y en esta humanidad se asemeja al ser de su Creador.⁸⁵

83. Ibid., p.198.

84. Ibid., p. 185.

La imagen de Dios: Panorama histórico

A la pregunta que les formulamos a Ireneo, Aquino y Calvino, *¿Se ha perdido en la caída la imagen de Dios?*, Barth responde de forma negativa. Para comenzar, Barth no reconoce en la historia del hombre una caída histórica de la condición de rectitud a un estado de corrupción.⁸⁶ No podría, pues, haber ninguna pérdida de la imagen de Dios después de «la caída». Además, Barth sostiene que la capacidad de la comunión yo-tú entre Dios y el hombre y entre un ser humano y otro es un aspecto esencial de la existencia humana que no se puede perder.

Barth, de hecho, llega hasta afirmar que la historia de la comunión de Dios con el hombre, lejos de haber quedado abrogada por la caída, en realidad comienza con la misma.⁸⁷ Resulta difícil saber qué quiere decir Barth en este caso con «la caída», pero resulta claro que no iba a aceptar ninguna relación entre Dios y hombre en un estado de integridad.

En Calvino encontramos un énfasis en la *renovación de la imagen de Dios* por el Espíritu Santo en las vidas de los creyentes. ¿Se encuentra algo de este énfasis en Karl Barth? En cuanto a esto, Barth no nos da una respuesta clara. A veces parece decir que la imagen de Dios en el hombre es susceptible de renovación. Por ejemplo, cuando comenta sobre Colosenses 3:10, afirma que el pasaje «es importante porque muestra que para Pablo 'nuestra' participación en la semejanza divina de Cristo no depende de nuestra decisión y acción sino de una transformación que se ha producido en nosotros».⁸⁸ La referencia a una «transformación» parecería sugerir que la imagen de Dios en este caso significa más que una simple capacidad formal para un encuentro. Barth dice algo parecido acerca de la santificación en otras partes de su *Dogmática de la Iglesia*:

La santificación del hombre, su conversión a Dios, es, como su justificación, una transformación, una nueva determinación, que ha ocurrido *de jure* para el mundo y, por tanto, para todos los hombres. *Defacto*, sin embargo, no la conocen todos los hombres, del mismo modo que la justificación no la han captado *defacto*, ni reconocido ni

⁸⁵ -s- *Church Dogmatics*, III/2, p. 203.

⁸⁶ *Church Dogmatics*, III/i, p. 200.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., p. 204.

5 Creados a imagen de Dios

conocido ni confesado todos los hombres, sino solo los que han sido despertados a la fe.⁸⁰

Lo que Barth dice aquí es que ciertas personas captan y reconocen su santificación por fe, y por ello cambian y se transforman subjetivamente. Así pues, sobre la base de afirmaciones de esta clase, parecería que existe una posibilidad de que los que han sido creados a la imagen de Dios puedan ir transformándose progresivamente y, de este modo, llegar a ser más como Dios y más como Cristo.

Pero en función de la definición que da Barth de la imagen de Dios, debemos concluir que la imagen de Dios no es en realidad susceptible de renovación. Porque se define la imagen en términos puramente formales; la capacidad de existir en confrontación con Dios y otros; la capacidad de oír a Dios como un tú y de responder a él como un yo, y la capacidad de hacer lo mismo con los otros seres humanos. Pero si esta capacidad es un aspecto del hombre que no se puede erradicar, y se entiende como una simple capacidad o suficiencia como tal, independientemente de cómo se utilice, no se acierta a ver cómo puede mejorarse, renovarse o transformarse.

Podemos conceder que la idea que tiene Barth de la imagen de Dios es un correctivo saludable al exceso de énfasis en la estructura del hombre, en particular a su racionalidad, como el aspecto esencial de la imagen de Dios. Como vimos en el capítulo anterior,⁸⁹ no deberíamos pensar en la imagen de Dios como solo un sustantivo sino también como un verbo: tenemos que *reflejarla* en la manera cómo vivimos, y la médula de la imagen de Dios es el amor a Dios y a los demás seres humanos. La idea dinámica de Barth respecto a la imagen armoniza con este importante énfasis.

Debemos, sin embargo, criticar la idea de Barth en cuanto a la imagen de Dios como una reproducción inadecuada de los datos bíblicos. En el concepto de Barth la imagen es puramente relacional y, por tanto, puramente formal: la capacidad para confrontación y encuentro. Pero la imagen de Dios sin duda es algo más que una simple capacidad. ¿Acaso Satanás y los demonios no son también seres en encuentro entre ellos y con Dios? Lo que es significativo no es solo la

89. *Church Dogmatics*, IV/2, p. 511.

89a. Véase la nota 26a del capítulo 3.

La imagen de Dios: Panorama histórico

capacidad para el encuentro sino la forma en que nos encontramos con Dios y con los demás. Aunque podemos conceder que la posibilidad de una relación yo-tú con Dios y con los otros es un aspecto de nuestra semejanza con Dios, esa semejanza sin duda debe mostrarse en acciones y actitudes concretas, y no solo como una similitud formal de una capacidad.

Además, el hecho de que Barth niegue la caída histórica y, por otra parte, su concepto de la imagen de Dios como puramente relacional, hacen que le resulte imposible reconocer tanto los efectos devastadores de la caída en la imagen de Dios como la necesidad de la renovación de la imagen de Dios en el proceso redentor. En esos aspectos el concepto de Barth respecto a la imagen de Dios se ubica muy lejos de la doctrina bíblica del hombre.

Emil Brunner

Será provechoso examinar el concepto de la imagen de Dios que se encuentra en un contemporáneo de Barth, y que también representa a la así llamada Teología Dialéctica, Emil Brunner (1889-1966). Deberíamos advertir que, al igual que Barth, Brunner rechaza la historicidad de Adán y de la caída del hombre en pecado.⁹⁰ Esto no quiere decir, sin embargo, que Brunner niegue la condición pecaminosa actual del hombre:

Si, por una parte, sostenemos que no podemos pensar en términos copernicanos sin renunciar al *relato* de Adán, entonces, por otra parte, también debemos decir: que no podemos creer, en términos cristianos y bíblicos, sin sustentar con firmeza la diferencia entre creación y pecado, y por tanto la idea de una caída. Renunciar a esto significa abandonar la fe bíblica en su totalidad.⁹¹

En otras palabras, aunque niega la historicidad de la caída, Brunner desea sostener que el hombre hoy no se encuentra en el mismo estado o condición en que Dios lo creó, sino que ahora existe en un estado de pecado. De hecho, Brunner a veces habla acerca de la caída

90. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (Philadelphia: Westminster, 1953), pp. 48-49.

⁹¹Ibid., p. 204.

Creados a imagen de Dios

del hombre en pecado, colocando la frase entre comillas («esta ruptura entre la imagen formal y material desde el punto de vista de Dios no debería darse; es el resultado de la 'caída en pecado...'»).⁹² Esta forma de hablar resulta en verdad sorprendente. Al parecer Brunner quiere hablar acerca del hombre como si hubiera caído en pecado y al mismo tiempo insistiendo en que no se debería pensar en él como si hubiera experimentado una caída histórica real en pecado. Quiere mantener que ha habido una caída, e incluso alguna que otra vez habla de «este evento»⁹³ de la caída, aunque negando que haya existido jamás un evento semejante.

Si le preguntáramos a Brunner dónde se debe encontrar la imagen de Dios, encontraríamos que rechaza de manera total, como Barth, el concepto de que la imagen de Dios se encuentre primordialmente en la razón del hombre. Brunner descarta esta idea como una reliquia del escolasticismo medieval. Para él la imagen de Dios se debe encontrar primero en la esfera de la relación del hombre con Dios, su responsabilidad ante Dios y la posibilidad de comunión con Dios. La razón es, por tanto, no lo más elevado en el hombre sino solo el medio por el cual puede cumplir su verdadera función: la de tener una comunión de amor con Dios.

Se puede describir al hombre como un sistema jerárquico. En él, hay un «arriba» y un «abajo»... El idealismo lo postula [el «arriba»] como la Razón Divina en la que el hombre participa; la fe cristiana lo postula como la Palabra de Dios, ese Verbo que se entrega a sí mismo y que desafía, en quien el hombre como hombre tiene su fundamento... La razón, por así decirlo, es solo el órgano de la relación del hombre con Dios.⁹⁴

Para entender cómo concibe Brunner la imagen de Dios, primero debemos tomar nota de qué dice acerca del propósito que tuvo Dios al crear al hombre: «Dios, quien quiere glorificarse a sí mismo y darse a conocer, quiere que el hombre sea una criatura que responda a su llamamiento de amor con un amor agradecido y sensible».⁹⁵ El amor,

92. «Reply to Interpretation and Criticism» en Charles W. Kegley, ed., *The Theology of Emil Brunner* (New York: MacMillan, 1962), p. 333.

93. «Frieden auf Erden», *Grundriss* 6, no. 5 (1944).

94. *Man in Revolt* (New York: Scribner, 1939), p. 102.

95. *Doctrine of Creation*, p. 55.

La imagen de Dios: Panorama histórico

por tanto, se ubica en la esencia de la idea de Brunner acerca del hombre y del propósito para su existencia: Dios nos ama y desea que lo amemos. Dios no quiere de parte del hombre la respuesta de un autó-mata o de un animal; desea la respuesta de una persona libre, ya que solo una persona así puede amarlo de verdad.

<5
t>

Por tanto la esencia de la existencia del hombre como criatura es la libertad, el ser uno mismo, ser un «yo», una persona. Solo un «yo» puede responder a un «tú», solo una persona que tiene autodeterminación puede responder libremente a Dios.⁹⁶

El hombre, tal como fue originalmente creado, tenía esta libertad. No era libertad para hacer lo que le apeteciera, sino una libertad restringida o limitada. Se le dio al hombre esta libertad limitada para que pudiera responder a Dios con amor, de manera que, por medio de esta respuesta, Dios pudiera ser alabado y glorificado.⁹⁷

Forma parte de la esencia de esta libertad responsable, prosigue Brunner, que su propósito pueda o no cumplirse. Y llegado aquí es cuando introduce la diferencia entre la imagen de Dios en el sentido *formal* y *material*:

Por consiguiente, es parte de la naturaleza divinamente creada del hombre que tuviera tanto un aspecto formal como otro material. El hecho de que el hombre deba responder, que sea sensible, es inalterable; ninguna cantidad de libertad humana, ni del mal uso pecaminoso de la libertad, puede alterar este hecho. El hombre es, y sigue siendo, responsable, sea cual fuere su actitud personal respecto a su Creador. Puede negar su responsabilidad, y puede utilizar mal su libertad, pero no puede descartar su responsabilidad. La responsabilidad forma parte de la estructura inmutable del ser humano.⁹⁸

Con el aspecto *formal* de la imagen de Dios, por tanto, Brunner quiere decir la responsabilidad del hombre, su capacidad de responder al amor de Dios, su necesidad de dar una respuesta a Dios. Deberíamos responder al amor de Dios con nuestro propio amor, pero

96. Ibid., p. 56.

97- Ibid.

98. Ibid., pp. 56-57.

5 Creados a imagen de Dios

incluso si no lo hacemos, seguimos dando respuestas a Dios. Este aspecto formal de la imagen de Dios se aplica, sin embargo, no solo a la relación del hombre con Dios; también atañe a su relación con el prójimo: tiene la responsabilidad de amar y cuidar de su prójimo.

Aunque el término *imagen formal* sugiere un concepto abstracto, Brunner insiste en que la imagen formal tiene contenido. Por ejemplo, dice que cosas como libertad, razón, conciencia y lengua pertenecen a la imagen en este sentido."

Además, la imagen de Dios en este sentido formal no se puede perder; no queda abolida debido al pecado del hombre. No se puede perder la imagen formal de Dios sin dejar de ser un ser humano.

Sea cual fuere la respuesta que el hombre dé al llamamiento del Creador, siempre responde en cualquier caso, incluso si su respuesta es: «No conozco a ningún Creador, y no obedeceré a ningún Dios». Incluso esta respuesta es una respuesta, y cae bajo la ley inherente de responsabilidad. Esta estructura esencial formal no se puede perder. Es idéntica a la existencia humana como tal, y de hecho a la calidad de ser que poseen por igual todos los seres humanos; solo termina cuando se termina la verdadera vida humana, en los linderos de la imbecilidad o locura.¹⁰⁰

La imagen de Dios en este sentido formal es lo que Brunner llama el concepto de imagen en el Antiguo Testamento: «En el pensamiento del Antiguo Testamento, el hecho de que el hombre haya sido 'hecho a imagen de Dios' significa algo que el hombre nunca puede perder; incluso cuando peca no lo puede perder».¹⁰¹ Brunner admite, sin embargo, que este aspecto de la imagen de Dios también se enseña en el Nuevo Testamento en dos pasajes: i Corintios 11:7 y Santiago 3:9.¹⁰²

El Nuevo Testamento simplemente asume y presupone el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Lo más importante, sin embargo, para los autores del Nuevo Testamento, en particular los apóstoles, es que el hombre debería dar la clase de respuesta que quiere el Creador, la clase de respuesta que honra y glorifica a Dios, la

99. *Man in Revolt*, p. 510.

100. *Doctrine of Creation*, p. 57.

101. *Ibid.*, p. 57.

102. *Man in Revolt*, p. 500 (aunque Brunner no utiliza en este caso la expresión *imagen formal*).

La imagen de Dios: Panorama histórico

respuesta de amor reverente y agradecido, respuesta que debe darse no solo de palabra sino con la vida entera de la persona. Esta respuesta adecuada, que consiste en el amor a Dios y el amor al prójimo, es lo que Brunner llama el aspecto *material* de la imagen de Dios.¹⁰³

El Nuevo Testamento revela que el hombre no ha estado dando esta respuesta correcta a Dios; ha estado dando la respuesta equivocada, buscándose a sí mismo en lugar de buscar a Dios, glorificándose a sí mismo y a otras criaturas en lugar de dar gloria a Dios.¹⁰⁴ El hombre ahora «vive en contradicción no solo con la voluntad de Dios, sino también con su propia naturaleza de criatura, en contradicción consigo mismo».¹⁰⁵ En este sentido (el aspecto *material*) el hombre ha perdido la imagen de Dios, de manera total y no solo parcial.¹⁰⁶

El mensaje principal del Nuevo Testamento es cómo esta imagen perdida de Dios en el hombre se restaura en y por Jesucristo. Esta restauración de la imagen es idéntica al don de Dios en Jesucristo recibido por fe.¹⁰⁷ La restauración de la imagen es, de hecho, el meollo del asunto en cuanto a la doctrina de la reconciliación: «Toda la obra de Jesucristo en la reconciliación y redención se puede resumir en este concepto central de la renovación y consumación de la Imagen Divina en el hombre».¹⁰⁸

Dado que Cristo es la verdadera imagen de Dios, la restauración de la imagen significa existencia en Cristo, el Verbo hecho carne.

Jesucristo es la verdadera *imago Dei*, que el hombre recupera cuando, por medio de la fe, está «en Jesucristo». La fe en Jesús es, por tanto, la *restaurado imaginis* [restauración de la imagen], porque restaura en nosotros esa existencia en el Verbo de Dios que habíamos perdido con el pecado. Cuando el hombre ingresa en el amor de Dios revelado en Cristo se convierte verdaderamente en humano. La verdadera existencia humana es la existencia en el amor de Dios.¹⁰⁹

Brunner insiste en que es importante para nosotros mantener la diferencia entre estos dos aspectos de la imagen:

¹⁰³. *Doctrine of Creation*, pp. 57-58.

¹⁰⁴. *Ibid.*, p. 58.

¹⁰⁵. «Reply to Criticism», en Kegley, p. 332.

¹⁰⁶. *Doctrine of Creation*, p. 58.

¹⁰⁷. *Ibid.*

¹⁰⁸. *Man in Revolt*, p. 501.

Creados a imagen de Dios

Es evidente que nuestro pensamiento se confundirá en gran manera si se confunden entre sí o se tratan como idénticas las dos ideas de la *imago Dei*, la «formal» y «estructural» que se encuentra en el Antiguo Testamento, y la «material» que está en el Nuevo Testamento. El resultado será: o bien que debemos negar que el pecador posea en absoluto la cualidad de humanidad; o, que lo que lo hace ser humano debe removerse de la *imago Dei*; o, la pérdida de la *imago* en el sentido material debe considerarse solo como una corrupción parcial u oscurecida de la *imago*, lo cual disminuye lo odioso del pecado. Estas tres falsas soluciones desaparecen en cuanto se hace debidamente esta diferencia.¹¹⁰

¿Cómo, pues, se relacionan estos dos aspectos de la imagen? Como hemos visto, la imagen en el sentido material se ha perdido debido a la pecaminosidad del hombre, y debe restaurarse en el hombre por medio del proceso redentor. La imagen formal, sin embargo, no se ha perdido. El hombre sigue siendo un ser responsable que debería responder en forma correcta a Dios y que debería responder en forma correcta al prójimo. «Así como el hombre ha sido hecho para amar a Dios, así también ha sido hecho para amar a los hombres. Éste es el genuino significado y meta de su existencia».¹¹¹ Cuando el hombre se rebela contra Dios, por tanto, sigue permaneciendo ante Dios, solo que en la forma equivocada.

Brunner lo formula así: «La pérdida de la *imago*, en el sentido material, presupone a la *imago* en el sentido formal».¹¹² Así pues, deben reconocerse siempre los dos aspectos de la imagen de Dios, deben siempre mantenerse en tensión. En un sentido la imagen de Dios se ha perdido, pero en otro sentido se ha conservado. Brunner también lo formula así:

La relación del hombre con Dios, la cual determina todo su ser, no ha quedado destruida por el pecado, pero se ha pervertido. El hombre no deja de ser el ser que es responsable ante Dios, pero su responsabilidad se ha visto modificada de un estado de estar-en-amor a un estado de estar-bajo-la-ley, una vida bajo la ira de Dios."³

109. *Doctrine of Creation*, p. 58.

110. *Ibid.*, p. 59.

111. David Cairas, *Image*, p. 157 (reproduciendo el pensamiento de Brunner).

112. *Doctrine of Creation*, p. 60.

113. *Man in Revolt*, p. 105.

La imagen de Dios: Panorama histórico

Brunner pasa a afirmar algo desconcertante: «Desde el lado de Dios, por tanto, esta diferencia entre lo 'formal' y lo 'material' no existe; no es legalmente válida. Pero sí existe, en forma equivocada».¹¹⁴ Hubiera preferido decir que esta diferencia *no debería* existir (en vez de que *no existe*). Lo que Brunner quiere decir, supongo, es que Dios no quiso que la imagen se fuera a dividir en dos aspectos. Dios quiso que la imagen permaneciera como una, pero el pecado la dividió en estos dos aspectos. Cuando la imagen haya sido totalmente renovada, será de nuevo una sola.

Quizás consideremos valiosa gran parte de la exposición de Brunner acerca de la imagen de Dios: (i) su comprensión dinámica de la imagen, que para él debe verse a la luz del encuentro entre Dios y el hombre, lo cual es básico para la existencia humana; (2) que haya encontrado que el amor es central en la imagen de Dios, en vez de que lo sea la razón o intelecto; (3) su énfasis en los efectos devastadores del pecado para la imagen de Dios; (4) que retenga el aspecto dual de la imagen; y (5) que insista en que el hombre caído sigue siendo en un sentido muy real la imagen de Dios.

En otros aspectos, sin embargo, tengo algunos problemas serios con la idea de Brunner. Primero, la negación por parte de Brunner de la caída histórica deshecha la enseñanza paulina acerca del primer Adán, y suscita graves dudas acerca de la historicidad del segundo Adán, a saber, Jesucristo. Este punto es sumamente importante. En Romanos 5:12-21 Pablo contrasta la condena que recibimos debido a la caída del primer Adán, con la justicia que recibimos por medio de la obediencia del segundo Adán. Si, entonces, el primer Adán es solo simbólico y metafórico, ¿cómo podemos estar seguros de que el segundo Adán, al que Pablo se refiere en el mismo pasaje, no sea también metafórico o simbólico? En este pasaje, es obvio que Pablo habla de dos cabezas, una por medio de la cual caímos en pecado, y otra por medio de la cual somos salvos. Si alguien dijera que no existió nunca la primera cabeza, ¿en qué queda la argumentación de Pablo?

Los comentarios de Paul Jewett sobre este tema son muy pertinentes:

¹¹⁴. *Doctrine of Creation*, p. 61.

5 Creados a imagen de Dios

La doctrina de Pablo es: En un momento dado y en un lugar dado, el primer hombre cometió un acto pecaminoso de trasgresión contra la voluntad de Dios. Si eliminamos el formato tiempo-espacio en que se encaja esta proposición, ¿qué queda por discutir? Brunner puede seguir hablando de la caída como un «evento» entrecomillado, la puede llamar historia original, o puede afirmar, como hizo en un lugar, que no sabe qué es la caída, ni por qué y cómo sucedió. Pero la mente prosaica difícilmente puede eludir la sospecha de que un evento que no sucedió en el tiempo y el espacio, no sucedió del todo.

Además, la idea de que el formato histórico en el que Pablo encaja su doctrina de la caída no tenga importancia para esa doctrina y que sea, por así decirlo, solo su «alfabeto», resulta absurda. Toda la intención que Pablo tiene en Romanos 5:12-21 es ilustrar cómo pueden ser justificados los hombres sobre la base de la justicia de otro, no de la propia; a saber, la justicia de Cristo, recordando la forma en que fueron condenados sobre la base del pecado de otro hombre, no del suyo propio; a saber, de Adán... Abandonar la existencia del primer Adán no altera la *forma* de tal argumentación, por la simple razón [de que] no queda ninguna argumentación que requiera una forma...

Brunner, al abandonar este paralelismo bíblico, debilita la fuerza de su argumentación en pro de la necesidad absoluta del evento de Jesús. Resulta muy obvio *por qué* insiste en este punto... Lo que no resulta evidente es *cómo* justifica Brunner su insistencia en este punto. Nunca ha indicado, en ningún lugar, cómo es posible existencializar al primer Adán e insistir en la historicidad del segundo.¹¹⁵

Un segundo punto de crítica es éste: la negación de Brunner de la caída histórica también induce a cuestionar la diferencia que desea mantener entre creación y pecado. Si no existe ningún momento en el tiempo en que el hombre se rebeló por primera vez contra Dios y por ello se volvió pecador, ¿cómo se convirtió el hombre en pecador? ¿Fue quizá por algún defecto en la forma en que fue creado?

En tercer lugar, Brunner insiste en que la imagen de Dios en el sentido formal se ha mantenido a pesar de la pecaminosidad del hombre: el hombre sigue siendo un ser que debe responder ante Dios, incluso cuando le responde en forma errónea. Pero, como hemos visto, la imagen formal en Brunner tiene contenido: libertad, razón, conciencia y lenguaje forman parte de la misma. ¿Resulta, pues, correcto decir que esta imagen formal se ha mantenido en su totalidad? ¿Se ha conser-

La imagen de Dios: Panorama histórico

vado en toda su integridad? ¿No ha afectado también el pecado esta imagen formal, en el sentido de que la razón, la conciencia y la libertad del hombre han sido corrompidas y pervertidas por el pecado (como afirmaba con tanta insistencia Calvino)?

G. C. Berkouwer

Concluimos nuestro recorrido histórico con el análisis de la idea de la imagen de Dios que enseñó el teólogo neerlandés Gerrit C. Berkouwer (1903-1996). Fue profesor de dogmática en la Universidad Libre de Ámsterdam desde 1945 hasta su jubilación en 1973. El libro en el que propone sus ideas acerca del hombre es *De mens het beeld Gods* (El ser humano: la imagen de Dios).¹¹⁵

Al igual que Barth y Brunner, Berkouwer rechaza el pensamiento de que la imagen de Dios en el ser humano debe encontrarse primordialmente en su intelecto o razón. Considera contrarias a la Biblia las definiciones que proponen que la esencia del hombre es su razón, dado que no ponen de relieve lo que la Escritura presenta como la característica exclusiva del hombre; a saber, su relación ineludible con Dios.¹¹⁷ Para Berkouwer el hombre debe verse siempre como delante del rostro del Todopoderoso, vinculado a Dios religiosamente en la totalidad de su existencia. Esta relación con Dios, además, no es algo que se le agrega al hombre sino que forma parte constitutiva de su ser. Quien intente ver a la persona humana aparte de esta relación con Dios nunca acertará a verla tal como realmente es.

En conexión con esto, Berkouwer hace un comentario que lanza una advertencia a todos los psicólogos, sociólogos, psiquiatras, médicos y así sucesivamente: «Las ciencias que se ocupan de ciertos aspectos del hombre no pueden hacer más que una contribución parcial hacia nuestra comprensión del ser humano, y no pueden desvelar el secreto del hombre en su totalidad».¹¹⁸

U5- Paul K. Jewett, *Emil Brunner's Concept of Revelation* (London: James Clarke, 1954), pp. 148-49.

H6. Edición inglesa *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962). La edición original en holandés se publicó en 1957.

^{x17-} *Man*, p. 34.

Ibid., p. 29. Se puede encontrar un desarrollo más completo de lo que seguirá en mi revisión crítica, «Berkouwer on the Image of God», *Reformed Journal* 8, nos. 5 y 6 (mayo y junio de 1958).

5 Creados a imagen de Dios

El primer problema importante acerca de la imagen de Dios del que se ocupa Berkouwer es el punto de si podemos hablar propiamente acerca de la imagen en un sentido tanto amplio como estricto. Los teólogos reformados tradicionalmente han establecido esta diferencia cuando hablan de la imagen de Dios. Por ejemplo, Louis Berkhof, en su *Manual de doctrina cristiana*, siguiendo al teólogo holandés Herman Bavinck, distingue entre la imagen de Dios en un sentido restringido y en un sentido más general. La imagen restringida o más estricta, dice Berkhof, consiste en «las cualidades espirituales con las que el ser humano fue creado, es decir, verdadero conocimiento, justicia y santidad». La imagen en el sentido más general y amplio significa que el hombre es «un ser espiritual, racional, moral e inmortal; en el cuerpo, no como sustancia material, sino como el órgano del alma; y en el dominio que el ser humano posee sobre la creación inferior».¹¹⁹ También se ha dicho que, en tanto que la imagen en su sentido más restringido se ha perdido por completo debido a la caída del hombre en pecado, la imagen en el sentido más amplio no se ha perdido sino que se ha corrompido y pervertido debido al pecado.

Berkouwer sugiere que los teólogos reformados plantearon esta diferencia por dos razones: reconocieron que (i) el hombre, aunque caído, sigue siendo hombre; y (2) el hombre, debido a su caída en pecado, ha perdido la conformidad con la voluntad de Dios que caracterizaba su vida antes de la caída. Los eruditos reformados, por tanto, comenzaron a ocuparse de la cuestión de qué no se perdió en el hombre a causa del pecado. Esta clase de diferencia condujo a la afirmación de que hay un aspecto de la imagen de Dios que no se perdió debido al pecado.

Berkouwer cuestiona la validez de esta diferencia entre los aspectos más amplios y más restringidos de la imagen de Dios.¹²⁰ En el capítulo segundo de su libro establece cinco dificultades que encuentra en el así llamado concepto de imagen doble:

1. El intento de describir la imagen de Dios en el sentido más amplio tiende a hacernos pensar en la imagen primordialmente en función de la estructura ontológica y psicológica del hombre. Cuando tratamos de definir la imagen de Dios por medio de conceptos tales como razón,

119. Grand Rapids: Libros Desafío, 2001, pp. 111.

120. *Man*, p. 119.

La imagen de Dios: Panorama histórico

moralidad y libertad, insiste Berkouwer, pronto nos vemos envueltos en especulaciones que no tienen sustento en la Escritura.¹²¹

2. Si comenzamos nuestra descripción de la imagen de Dios tratando de describir la «esencia» o «ser» del hombre, entonces tenemos que agregar la relación del hombre con Dios a manera de apéndice. Pero esto no armonizaría en lo absoluto con la Escritura, que siempre mantiene la relación del hombre con Dios como tema central.¹²²

3. Si tratamos de hablar de un aspecto más restringido de la imagen que se ha perdido y de un aspecto más amplio que se ha conservado, ¿no estamos acaso operando con dos concepciones divergentes y quizás contradictorias de la imagen? Por imagen más restringida queremos decir conformidad activa con la voluntad de Dios en una vida de obediencia, y por imagen más amplia queremos decir una analogía de nuestro ser respecto al ser de Dios, que consiste en la posesión de la razón, voluntad y otras cualidades. Pero estas dos concepciones de la imagen son tan diversas que resulta imposible unir las en una síntesis significativa.¹²³

4. La diferencia entre la imagen más amplia y más restringida conlleva el peligro de perder de vista la corrupción radical del hombre debido al pecado, al sugerir la posibilidad de que el aspecto más amplio de la imagen apunte a algo en el hombre que no se ha visto afectado por el pecado. Quienes proponen el concepto de imagen doble, continúa Berkouwer, hablan de un aspecto de la imagen de Dios que se conserva después de la caída. Al hacerlo, ¿no están dando a entender que hay algo en el hombre que el pecado no pervirtió? Para combatir esta posible implicación, Berkouwer cita a Hermán Bavinck en el sentido de que la imagen en su concepción más amplia ha sido «corrompida y devastada» (*bedorven en verwoest*) por el pecado.¹²⁴ Pero entonces surge la pregunta para Berkouwer sobre si la expresión «imagen de Dios en el sentido más amplio» conserva todavía algún significado válido. ¿Se sigue conservando esta imagen si ha sido «corrompida y devastada»? ¿Puede alguien decir que el hombre que se ha rebelado contra Dios sigue siendo portador de la imagen de Dios? O ¿no deberíamos más bien decir que el hombre en rebeldía es de muchas maneras precisamente lo opuesto a la imagen de Dios?

¹²¹- Ibid., pp. 59-60.

¹²²- Ibid., pp. 61-62.

¹²³- Ibid., pp. 57, 61-62.

¹²⁴- Ibid., p. 41 (la referencia en Bavinck es a *Dogmatiek*, 2:595).

Creados a imagen de Dios

5. La diferencia entre la imagen más amplia y más restringida implica una cierta arbitrariedad en la determinación de qué pertenece y qué no pertenece a la imagen de Dios en el sentido más amplio.¹²⁵ Diversos teólogos proponen atributos o cualidades diferentes en el hombre que supuestamente forman parte de la imagen más amplia. Estas diferentes descripciones de la imagen más amplia, sin embargo, ni concuerdan entre sí ni se extraen concretamente de la Escritura.

En el capítulo 3 propuse que Génesis 9:6 y Santiago 3:9 enseñan que hay un sentido en que el hombre caído sigue siendo portador de la imagen de Dios.¹²⁶ ¿Cómo interpreta Berkouwer estos pasajes? Reproduce con gratitud y aprobación obvia los puntos de vista de Klaas Schilder, F. K. Schumann y E. Schlink en cuanto al significado de estos textos. Según estos estudiosos, Génesis 9:6 y Santiago 3:9 no pretenden enseñar que el hombre caído sigue siendo portador de la imagen de Dios, sino solo que Dios hizo al hombre a su imagen en el momento de la creación, y que, en algún momento en el futuro, puede de nuevo, por la gracia de Dios como agente instrumental, ser portador de la imagen de Dios. En otras palabras, estos pasajes nos dicen lo que el hombre fue en el pasado y lo que puede llegar a ser en el futuro, pero no dicen nada acerca de lo que es el hombre caído sin la obra redentora de Dios en el tiempo presente. Ésta es, al parecer, la idea de Berkouwer acerca del significado de dichos pasajes,¹²⁷ aunque es de lamentar que no nos ofrezca en ninguna parte una exégesis detallada de estos importantes textos.

Puede mencionarse de paso que Berkouwer no ve en el hecho de que se le dio al hombre dominio sobre el resto de la creación, una descripción del contenido de la imagen de Dios.¹²⁸

Aunque concede que la Escritura no nos ofrece en ningún pasaje una doctrina sistemática acerca de qué incluye la imagen de Dios, Berkouwer sigue a Calvino y a Hermán Bavinck en cuanto a llamar la atención acerca de dos formas en que el Nuevo Testamento arroja luz sobre el significado de la imagen de Dios: (1) por lo que dice acerca de la restauración de la imagen en los regenerados, y (2) por lo que dice

125. *Man*, p. 60.

126. Arriba, pp. 16-18, 19-20.

127. *Man*, pp. 58-59.

128. *Ibid.*, pp. 70-72.

La imagen de Dios: Panorama histórico

acerca de Cristo, quien es, en forma única, la imagen de Dios.¹²⁹ Por esto Berkouwer pasa a analizar el *nuevo yo* (o «nuevo hombre») que se describe en el Nuevo Testamento, en contraste con el *viejo yo* (o «viejo hombre»), como una forma de mostrar qué dice la Biblia acerca del significado de la imagen.

La imagen de Dios se vuelve visible en la vida de este *nuevo yo*, que se ha despojado del *viejo yo*, ha aprendido a conocer a Cristo y ha sido enseñado en él. En este tremendo cambio que Cristo produce, el hombre llega a su verdadera humanidad.

Así pues, cuando consideramos la imagen de Dios en el hombre tal como es restaurada en Cristo, no nos preocupamos por alguna «analogía» del yo o de la personalidad o de la conciencia de uno mismo, sino más bien por la plenitud de la nueva vida, que se puede describir como una nueva relación con Dios y, en *esta* relación, como la realidad de la salvación.¹³⁰

Este nuevo yo se puede reconocer en la nueva dirección de la vida del hombre. La nueva vida es un nuevo nacimiento, un vivir en amor, un caminar en la verdad, un pasar de la muerte a la vida. Es una nueva disposición íntima del corazón que se revela en un nuevo caminar externo. Esa vida se conforma a la voluntad de Dios. En ella el hombre, como el hijo pródigo, verdaderamente recapacita. Por tanto, en esta nueva vida, descrita de varias maneras como novedad, comunión, paz o gozo, el hombre es re-creado según la imagen de Dios.¹³¹

En relación con esto Berkouwer analiza la dinámica de la imitación de Dios. Cita pasajes bíblicos como Efesios 5:1-2, «Imiten a Dios, como hijos muy amados, y lleven una vida de amor, así como Cristo nos amó y se entregó por nosotros» La imagen de Dios no es, pues, apenas una entidad estática; íes un desafío dinámico a llevar una vida consagrada! El cristiano debe procurar constantemente, con la fortaleza de Dios, ser *como Dios* en su vida diaria. Debemos perdonar como nuestro Padre Celestial perdona; debemos amar como Dios ama; debemos tratar de ser perfectos como nuestro Padre en el cie-

¹²⁹ Ibid., pp. 87-89.

¹³⁰ Ibid., p. 99.

¹³¹ Ibid., pp. 98-100.

5 Creados a imagen de Dios

lo es perfecto. Esta imitación de Dios debe asumir la forma de una imitación de Cristo. Debemos tratar de ser como Cristo, en particular viviendo en amor.¹³²

Sin embargo, nunca debemos pensar en esta imitación de Cristo aparte de nuestra comunión con los otros. La renovación de la imagen de Dios nunca debe concebirse en una forma individualista, sino siempre en conexión con nuestra relación con otros. Es en esta *analogía de amor*, no en la escolástica *analogía del ser*, que Berkouwer ve la imagen de Dios en el hombre.

Esta renovación de la vida del hombre a imagen de Dios es producto de la obra redentora de Dios. Sin embargo, esta renovación también implica la participación activa del hombre. El pasaje de Efesios 5 subraya de forma particular este aspecto: «imiten a Dios...».

La renovación de la imagen de Dios tiene también una dimensión escatológica. No se completará durante esta vida presente; no reflejaremos en su totalidad la imagen de Dios hasta la vida venidera.¹³³ El apóstol Juan lo formula así: «Queridos hermanos, ahora somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que habremos de ser. Sabemos, sin embargo, que cuando Cristo venga seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como él es» (1 Jn. 3:2).

Berkouwer comenta además que podemos aprender acerca del significado de la imagen mirando a Jesucristo, quien es la imagen perfecta de Dios (véase 2 Co. 4:4; Col. 1:15). Esto implica ante todo que lo más central en la imagen de Dios no es la «razón» o la «voluntad» sino el amor, ya que lo que aparece de manera más plena cuando miramos a Cristo es su sorprendente amor. Esto también implica que ser renovados a imagen de Dios significa volvernos más y más como Cristo (Ro. 8:29; 2 Co. 3:18).¹³⁴ Por medio de la regeneración y la fe los creyentes se vuelven uno con Cristo y llegan a ser miembros de Cristo, quien es la imagen única de Dios.¹³⁵

Berkouwer también comenta acerca de la relación de la palabra *representación* con la imagen de Dios. Ser a imagen de Dios significa que el hombre representa a Dios aquí en la tierra. Esto implica que el hombre debe hacer más visible su semejanza a Dios, no en el sentido

132. Ibid., pp. 100-104.

133. Ibid., pp. 104-6.

134. Ibid. pp. 107-12.

135. Ibid., p. 112.

La imagen de Dios: Panorama histórico

de «santidad teatral» sino en el sentido de Mateo 5:16: «Hagan brillar su luz delante de todos, para que ellos puedan ver las buenas obras de ustedes y alaben al Padre que está en el cielo».¹³⁶

Podemos resumir el concepto que tiene Berkouwer del significado de la imagen de Dios diciendo que es dinámico, no estático. Para él, la imagen no consiste en ciertas cualidades estructurales que se asemejan a cualidades parecidas en Dios, sino en una santificación concretamente visible, es decir, en la novedad de vida a la que somos restaurados en Cristo. Esta renovación de la imagen es tanto un don de Dios como una tarea del hombre. La imagen de Dios y su renovación no son, por tanto, una entidad estática sino un ideal que siempre atrae, un reto a una vida consagrada.

Si bien rechaza la idea de que el hombre caído haya conservado la imagen en el sentido más amplio, Berkouwer no pretende negar que el hombre caído siga siendo hombre. Lo que los teólogos reformados tradicionales llamaban «la imagen más amplia conservada» Berkouwer la llama «humanidad continua» del hombre.¹³⁷ La Escritura, sin embargo, insiste no solo en esta humanidad conservada como tal, sino en su corrupción por el pecado. El hombre en su apostasía de Dios abusa de su razón, pervierte su voluntad y se ama a sí mismo en vez de a Dios y al prójimo.¹³⁸ Sin embargo, la gracia común de Dios limita la manifestación externa de esta corrupción de tal forma que todavía resultan posibles en este mundo presente la civilización, la cultura y una cierta medida de conformidad externa a la voluntad de Dios (aparte de la renovación interior del corazón).¹³⁹

Berkouwer nos ha ofrecido un estudio desafiante y estimulante del concepto bíblico de la imagen de Dios. Valoramos su insistencia en que no podemos entender al hombre aparte de su relación ineludible con Dios y con el prójimo. Además, también valoramos su idea equilibrada del estado presente del hombre caído: aparte de la obra redentora de Dios, el hombre hoy es profundamente depravado, pero, con todo, se da una cierta limitación del pecado incluso en los no regenerados por medio de la gracia común de Dios. Agradecemos sobre todo lo que probablemente constituye su más destacada contribución:

¹³⁶ Ibid., pp. 114-15.

¹³⁷ Ibid., pp. 54, 56-57.

¹³⁸ Ibid., cap. 4.

¹³⁹ Ibid., cap. 5.

Creados a imagen de Dios

su idea dinámica de la imagen de Dios en el sentido de nuestra renovación por parte del Espíritu Santo hacia una semejanza activa y creciente a Dios.

Por otra parte, sin embargo, encuentro ciertas dificultades importantes en la idea de Berkouwer, dificultades que se centran en su negativa de la así llamada imagen dual. Como vimos en el capítulo 3, la Biblia nos induce a ver la imagen de Dios en un sentido dual, y a ver al ser humano caído como portador todavía de la imagen de Dios en un sentido importante. Por consiguiente, tengo varias objeciones a la posición de Berkouwer.

Primera, dos pasajes de la Escritura, Génesis 9:6 («Si alguien derrama la sangre de un ser humano, otro ser humano derramará la suya, porque el ser humano ha sido creado a imagen de Dios mismo») y Santiago 3:9 («Con la lengua bendecimos a nuestro Señor y Padre, y con ella maldecimos a las personas, creadas a imagen de Dios») hablan del hombre caído como que sigue portando la imagen de Dios. Claro que pasajes como Colosenses 3:10 y Efesios 4:24 describen la necesidad que tiene el hombre de ser renovado conforme a la imagen de Dios. Pero estos textos no niegan ni anulan las claras declaraciones bíblicas acerca de la retención de la imagen. Si juntamos estas dos clases de pasajes, concluimos que debe haber un sentido en que el hombre caído sigue siendo portador de la imagen de Dios, pero que también debe haber un sentido en que ya no es portador de dicha imagen. De ahí que resulte necesaria la diferencia entre los aspectos más amplio y más restringido de la imagen.

Además, Génesis 1:26 («Y [dijo] 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza...'») no se refiere solo a una cierta forma en que el hombre debería vivir, sino al hombre mismo en la totalidad de su existencia. Como se dijo antes, valoro que Berkouwer insista en la imagen en el sentido de funcionamiento adecuado del hombre en obediencia a Dios, en conformidad con la voluntad de Dios. De hecho se trata de un énfasis bíblico. Según los datos bíblicos, sin embargo, la imagen de Dios consiste en más que un simple funcionamiento; tiene que ver no solo con lo que el hombre hace sino también con lo que es. Para Berkouwer la imagen de Dios es *solo un verbo*: el hombre debería *reflejar* a Dios; dado que el hombre caído ya no *refleja* a Dios, no es portador de la imagen de Dios. Pero el pasaje de Génesis indica que la imagen de Dios es *también un sustantivo*, que esa imagen se refiere

La imagen de Dios: Panorama histórico

al carácter único de la existencia del hombre, y que la imagen es inseparable de que el hombre sea hombre.

Por último, la diferencia que hace Berkouwer entre la humanidad continua del hombre (que subsiste después de la caída) y la imagen de Dios (que, según él, se perdió totalmente en la caída) implica que la imagen de Dios es algo que se puede separar de la esencia del hombre. La imagen de Dios, en el pensamiento de Berkouwer, es, por tanto, algo así como un accesorio en un automóvil, algo que puede ser deseable pero no realmente necesario. Los automóviles nuevos en la actualidad vienen equipados con o sin aire acondicionado; si uno, para ahorrar dinero, decide comprarse un automóvil sin aire acondicionado, quizá no le resulte tan confortable en el verano como al vecino, que sí tiene un automóvil con aire acondicionado, pero aun así podrá desplazarse en automóvil. En forma parecida, en el punto de vista de Berkouwer, la imagen de Dios es tan no esencial para la existencia humana que el hombre todavía seguirá siendo hombre sin ella. Pero ¿acaso no indica la Biblia que lo que es único acerca del hombre, a diferencia de todas las otras criaturas, es que fue creado para ser portador de la imagen de Dios, y que esa característica de ser portador de la imagen es esencial y no accidental a su existencia?

Hermán Bavinck lo ha expresado bien:

El hombre no es simplemente *portador* o *poseedor* de la imagen de Dios; es la imagen de Dios.

A partir de la doctrina de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios proviene la clara implicación de que esa imagen se extiende al hombre en su totalidad. Nada en el hombre queda excluido de la imagen de Dios. Todas las criaturas revelan huellas de Dios, pero solo el hombre es la imagen de Dios. Y es esa imagen en forma total, en alma y cuerpo, en todas las facultades y fuerzas, en todas las condiciones y relaciones. El hombre es la imagen de Dios debido a y en la medida en que es verdadero hombre; y es hombre, hombre verdadero y real, porque y en la medida en que es la imagen de Dios.¹⁴⁰

Capítulo

5

La imagen de Dios: Compendio teológico

Este capítulo tiene como fin ofrecer una descripción teológica resumida del significado de la doctrina de la imagen de Dios. Como hemos visto, se dice solo acerca del hombre, no acerca de ninguna otra criatura, que ha sido creado a imagen de Dios. Ser portador de la imagen de Dios, por tanto, debe ser una indicación de lo que es exclusivo del género humano. El concepto de la imagen de Dios es la esencia de la antropología cristiana.

En nuestro análisis previo de la idea de Berkouwer acerca de la imagen de Dios, cité a Hermán Bavinck, quien decía que según la Biblia el hombre no solo *es portador o poseedor* de la imagen de Dios sino que *es la imagen de Dios*, y que la imagen de Dios abarca al hombre en su totalidad.¹ Todo esto implica que la imagen de Dios no es algo accidental al hombre, que puede perder sin dejar de ser hombre, sino que es esencial a su existencia.

El pensamiento básico que subyace a la palabra *imagen* (*tselem* y *demut* en hebreo) es el de semejanza; estas palabras nos dicen que el hombre tal como fue creado por Dios era *semejante a Dios*. Génesis 1:26-28, que describe la creación del hombre a imagen de Dios, no nos dice de manera precisa en qué consiste esta semejanza a Dios. Se ha-

Véase en la pág. 93. Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/I (Edinburgh: T & T Clark, 1958), P-184: «Él [hombre] no sería hombre si no fuera la imagen de Dios. Es la imagen de Dios por el hecho de que es hombre».

Creados a imagen de Dios

blará más sobre este asunto más adelante. Pero debemos mencionar antes que todo, que el concepto del hombre como la *imagen o semejanza* de Dios nos dice que el hombre fue creado para *reflejar* a Dios y para *representar* a Dios.

Primero, tenía que *reflejar* a Dios. Del mismo modo que un espejo refleja, así el hombre debería reflejar a Dios. Cuando miramos al ser humano, deberíamos ver en él o ella un cierto reflejo de Dios. Otra forma de formular esto es decir que en el hombre Dios debe hacerse visible en la tierra. Desde luego que otras criaturas, e incluso los cielos, declaran la gloria de Dios, pero solo en el hombre se vuelve visible Dios. Los teólogos reformados hablan de la revelación general de Dios, en la cual manifiesta su presencia, poder y divinidad por medio de las obras de sus manos. Pero en la creación del hombre Dios se reveló a sí mismo de una manera única, al crear a alguien que era una especie de imagen refleja de sí mismo. No se pudo haber dado un honor más elevado al hombre que el privilegio de ser una imagen del Dios que lo creó.

Este hecho está vinculado a la prohibición de imágenes que se encuentra en el segundo mandamiento del Decálogo: «No te hagas ningún ídolo» (Éx. 20:4). Dios no quiere que sus criaturas hagan imágenes de él, dado que ya ha creado una imagen de sí mismo: una imagen viva, que camina y habla.² Si uno quiere ver cómo soy, dice Dios, debe mirar a su criatura más distinguida: el hombre. Esto quiere decir que cuando el hombre es como debería ser, otros deberían poder mirarlo y ver algo de Dios en él: algo del amor de Dios, de la amabilidad de Dios y de la bondad de Dios.

Segundo, el hombre también *representa* a Dios. El hombre fue creado de tal manera que estaba en condiciones de cumplir con esto. Si es cierto que cuando uno mira al hombre, debería ver algo de Dios en él, se deduce que el hombre representa a Dios en la tierra. Los antiguos gobernantes con frecuencia se hacían tallar imágenes de sí mismos en lugares apartados de sus reinos; una imagen de esta clase representaba, pues, al gobernante, representaba su autoridad y les hacía recordar a sus súbditos que él era de hecho su rey. En Daniel 3, por ejemplo, leemos que el rey Nabucodonosor colocó una imagen suya en la llanura de Dura, y ordenó a sus súbditos que se arrodillaran delante

2. Sobre este punto, véase Berkouwer, *Ma n*, pp. 81-82

La imagen de Dios: Compendio teológico

de ésta en adoración. Aunque el texto bíblico no lo dice de manera específica, podemos asumir que la imagen era una representación de Nabucodonosor mismo y, por tanto, representaba al rey.

El hombre, entonces, fue creado a imagen de Dios de manera que pudiera representar a Dios, como un embajador de un país extranjero. Así como un embajador representa a la autoridad de su país, el ser humano (tanto hembra como varón) debe representar a la autoridad de Dios. Así como un embajador se preocupa por promover los mejores intereses de su país, de la misma manera el hombre debe buscar promover el programa de Dios para este mundo. Como representantes de Dios, deberíamos sustentar y defender lo que Dios representa, y deberíamos promover lo que Dios promueve. Como representantes de Dios, no debemos hacer lo que queremos, sino lo que Dios desea. Por medio de nosotros, Dios lleva a cabo sus propósitos en esta tierra. En nosotros las personas deberían poder encontrarse con Dios, oír su palabra y experimentar su amor. El hombre es el representante de Dios.³

Si es cierto que la persona entera es la imagen de Dios, también debemos incluir al cuerpo como parte de la imagen. Es de lamentar que los teólogos con frecuencia lo han negado. J. Gresham Machen, por ejemplo, lo dice así: «La imagen de Dios no puede para nada referirse al cuerpo del hombre, porque Dios es espíritu; debe, por tanto, referirse al alma del hombre».⁴ Calvino, como hemos visto, no fue tan unilateral; aunque afirmó que la sede primaria de la imagen de Dios estaba en el alma, admitió que «no hubo parte alguna, incluso en su mismo cuerpo, en la que no brillasen algunos destellos [de la imagen]».⁵ Hermán Bavinck, sin embargo, afirmó claramente que el cuerpo del hombre se incluye en la imagen:

El cuerpo del hombre forma parte de la imagen de Dios... El cuerpo no es una tumba sino una obra de arte maravillosa de Dios, que conforma la esencia del hombre de manera tan completa como el alma... pertenece de manera tan esencial al hombre que, aunque debido al

³ El esbozo que se hace como alguien que refleja y representa a Dios describe a seres humanos como fueron originalmente creados, antes de que cayeran en pecado. Se podría decir que lo que se retrata aquí describe la intención de Dios para el hombre.

The Christian View of Man (New York: MacMillan, 1937), p. 169.

⁵ *Inst.*, I.15.3.

Creados a imagen de Dios

pecado está violentamente apartado del alma [en la muerte], vuelve a unirse sin embargo con el alma en la resurrección.⁶

Cuando pensamos en el hombre en relación con las diversas relaciones en las que opera, nos reafirmamos en la conclusión de que la imagen de Dios en el hombre no tiene que ver solo con una parte del mismo (el «alma» o el aspecto «espiritual») sino con toda la persona.

Aspectos estructurales y funcionales

En nuestro análisis de las ideas de Berkouwer, planteé la pregunta acerca de la distinción entre los aspectos más amplios y más restringidos de la imagen de Dios. En relación con esto, cité a Louis Berkhof como proponente de la idea de que la imagen de Dios tiene estos dos aspectos, y analizamos cómo entendía qué se incluye en cada uno de los dos aspectos. Según esta concepción, la imagen de Dios en el sentido más estricto se perdió por completo debido a la caída del hombre en pecado; la imagen en el sentido más amplio, sin embargo, no se perdió sino que se corrompió y distorsionó.

Esta distinción tiene que ver con la pregunta acerca de la relación entre lo que podrían llamarse aspectos estructurales y aspectos funcionales del hombre. El problema es como sigue: ¿Debemos pensar en la imagen de Dios como que involucra solo lo que el hombre es y no lo que hace, o solo lo que hace y no lo que es, o tanto lo que es como lo que hace? ¿Es la «imagen de Dios» solo una descripción de la forma en que el ser humano funciona, o es también una descripción de la clase de ser que es? Algunos teólogos insisten sobre todo en el aspecto estructural (lo que el hombre es), mientras que otros insisten más en el aspecto funcional (lo que el hombre hace).

Estoy convencido de que necesitamos conservar ambos aspectos. Dado que la imagen de Dios incluye a la persona completa, debe incluir tanto la estructura del hombre como su funcionamiento. Nadie puede funcionar sin cierta estructura. El águila, por ejemplo, cruza por el aire volando; es una de sus funciones. El águila no podría volar, sin embargo, a no ser que tuviera alas; una de sus estructuras. De igual modo, los seres humanos fueron creados para funcionar de ciertas maneras: para adorar a Dios, amar al prójimo, dominar la natura-

6. *Dogmatiek*, 2.601. Cf. Berkouwer, *Man*, pp. 75-77, 229-32.

La imagen de Dios: Compendio teológico

leza y así sucesivamente. Pero no pueden funcionar de estas formas a no ser que Dios las haya dotado de las capacidades estructurales que les permiten hacerlo. Así pues, tanto la estructura como la función están involucradas cuando pensamos en el hombre como la imagen de Dios.

En este tema, se ha producido cierto desplazamiento en la teología cristiana. Teólogos del pasado decían que la imagen de Dios en el hombre se podía encontrar primordialmente en sus capacidades estructurales (su posesión de razón, moralidad y otras cosas parecidas),⁷ en tanto que se pensaba que su funcionamiento era como un apéndice de su estructura. Teólogos más recientes, sin embargo, han afirmado que el funcionamiento del hombre (su adoración, servicio, amor, dominio, etc.) constituye la esencia de la imagen de Dios.⁸ El peligro que se corre con la última idea es la tentación de pensar en la imagen *solo* en términos de función, concepto tan unilateral como el que ve a la imagen solo en términos de estructura.⁹

La imagen de Dios involucra tanto la estructura como la función. Se han utilizado diversos términos para describir estos dos aspectos: imagen más amplia y más restringida (H. Bavinck,¹⁰ L. Berkhof), imagen formal y material (Brunner), sustancia y relaciones (Hendrikus Berkhof),¹¹ don y creatividad (David Cairns).¹² Pero ambas son facetas esenciales de la imagen de Dios. Hermán Bavinck lo formula así:

Por medio de esta distinción entre la imagen de Dios en el sentido más amplio y más restringido, los teólogos reformados han sustentado con suma claridad la conexión entre sustancia y cualidad, naturaleza y gracia, creación y redención.¹³

7- Véase cap. 4, tomando sobre todo en cuenta los puntos de vista de Ireneo y de Aquino.

8- Nótese aquí las ideas de Barth y Berkouwer.

9- Por las razones mencionadas antes (pp. 92-93) creo que el concepto de Berkouwer respecto a la imagen va en la dirección de este sesgo.

10. *Dogmatiek*, 2:590-94.

11. *De Mens Onderweg* (The Hague: Boeckencentrum, 1962), pp. 46-47.

12. *The Image of God in Man*, ed. rev. (London: Collins, 1973), p. 199.

13. *Dogmatiek*, 2:595. Aunque Brunner, con su distinción entre la imagen formal y material de Dios, no quiere decir exactamente lo mismo que lo que se indica en la distinción reformada tradicional entre la imagen más amplia y más restringida, su exposición sobre la imagen de Dios (véase pp. 77-84 arriba) confirma el punto de que ambos aspectos de la imagen son esenciales.

Creados a imagen de Dios

Pero, se podría preguntar, ¿qué forma parte de la imagen de Dios en el aspecto más amplio, formal o estructural? Los teólogos han dado diversas respuestas a este interrogante. En los primeros tiempos de la historia de la teología cristiana, como hemos visto, se ponían de relieve las fuerzas intelectuales y racionales del hombre como una de las características más importantes, si no *la* más importante, de la imagen de Dios en este sentido más amplio. Sin duda se incluía en la imagen la sensibilidad moral del hombre (su capacidad para distinguir entre bien y mal) y su conciencia. También se incluía la capacidad para rendir culto (lo que Calvino denominó el *sensus divinitatis* o «conciencia de la divinidad»). Una cualidad humana importante que mencionan con frecuencia teólogos recientes es la responsabilidad; la capacidad del hombre para responder a Dios y al prójimo, y que se lo tenga por responsable por la forma en que responde.

Podríamos mencionar muchas otras capacidades o cualidades, tales como, por ejemplo, las fuerzas volitivas del hombre o su capacidad para tomar decisiones.¹⁴ Otra cualidad es el sentido estético del hombre, por medio del cual los seres humanos no solo pueden apreciar la belleza que Dios ha derramado en su creación, sino también crear belleza artística propia, en pintura, escultura, poesía y música. De hecho, los dones del habla y del canto son también cualidades del hombre que forman parte de este aspecto. En realidad, podríamos hacer mucho más larga esta lista. En resumen, pues, podemos decir que por imagen de Dios en el sentido más amplio o estructural queremos decir todos los dones y capacidades que le hacen posible al hombre funcionar como debería en sus diversas relaciones y vocaciones.

Se podría preguntar, ¿Por qué los dones y capacidades que se acaban de mencionar deberían verse como parte de la imagen de Dios? La respuesta es que en todas estas capacidades el hombre es como Dios y, por tanto, lo refleja. Las fuerzas racionales del hombre, por ejemplo, reflejan la razón de Dios y capacitan al hombre ahora, en un sentido, para pensar los pensamientos de Dios como él. La sensibilidad moral del hombre refleja algo de la naturaleza moral de Dios, quien es el

14. Leonard Verduin lo formula así: «En el concepto cristiano, el ser humano es una criatura de opciones, constantemente frente a alternativas entre las que escoge, diciendo sí a unas y no a otras» (*Someone less than God* [Grand Rapids: Eerdmans, 1970], p. 84). Para una elaboración completa de este pensamiento, véase el capítulo entero.

La imagen de Dios: Compendio teológico

que determina en última instancia el bien y el mal. Nuestra capacidad para tener comunión con Dios en adoración refleja la comunión que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen entre sí. Nuestra capacidad para responder a Dios y a nuestro prójimo imita la capacidad y voluntad de Dios de respondernos cuando le oramos. Nuestra capacidad para tomar decisiones refleja en una forma limitada el poder supremo de dirección de «aquel que hace todas las cosas conforme al designio de su voluntad» (Ef. 1:11). Nuestro sentido de belleza es un débil reflejo del Dios que derrama profusamente belleza sobre picos coronados de nieve, valles con lagos resplandecientes y puestas de sol espectaculares. Nuestro don de habla es una imitación de aquel que constantemente nos habla, tanto en su mundo como en su palabra. Y nuestro don de canto imita al Dios que se regocija por nosotros con cantos (Sof. 3:17).

Ahora bien ¿qué queremos decir por la imagen de Dios en el sentido más restringido, material o funcional? Tradicionalmente, los teólogos reformados han descrito la imagen de Dios en este sentido como que consiste en verdadero conocimiento, justicia y santidad.¹⁵ Deducían esta descripción en parte de dos pasajes bíblicos: Colosenses 3:10 («... y se han puesto el de la nueva naturaleza, que se va renovando en conocimiento a imagen de su Creador») y Efesios 4:24 («... y ponerse el ropaje de la nueva naturaleza, creada a imagen de Dios, en verdadera justicia y santidad»). Varios teólogos han descrito de diversas formas este aspecto de la imagen: como la respuesta correcta del hombre a Dios (Brunner);¹⁶ como la vida del hombre en amor hacia Dios y hacia su prójimo (Otto Weber);¹⁷ como la vida del hombre en la relación justa con Dios, con el prójimo, con la creación (Hendrikus Berkhof);¹⁸ o como «santificación concretamente visible» (G. C. Berkouwer).¹⁹ Así pues, la imagen de Dios en el sentido más restringido significa el funcionamiento adecuado del hombre en armonía con la voluntad de Dios para él.

15- Véase H. Bavinck, *Dogmatiek*, 2:599; J- G. Machen, *The Christian View o/Man*, pp. 174-77; V L. Berkhof, *Systematic Theology*, ed. rev. y ampl. (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), p. 207. Cf. también el Catecismo de Heidelberg, Preg. 6: Confesión de Westminster, IV.2; Catecismo Breve de Westminster, Preg. 10.

16. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (Philadelphia: Westminster Press, 1953), p. 58.

17- *Foundation of Dogmatics*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 574.

18. *De Mens Onderweg*, pp. 31-41.

19- *Man*, p. 112.

5 Creados a imagen de Dios

Estos dos aspectos de la imagen de Dios (más amplio y más restringido, estructural y funcional, o formal y material) nunca se pueden separar. Cuando miramos a la persona humana, siempre deben tenerse en cuenta ambos aspectos. La caída del hombre en pecado, sin embargo, ha dañado la forma en que refleja a Dios. Si antes de la caída reflejábamos a Dios en la forma adecuada, después de la caída ya no podemos hacerlo con nuestra propia fuerza, por cuanto ahora vivimos en estado de rebelión contra Dios.

Siendo esto así, se podría pensar con cierta lógica que el hombre después de la caída ya no sigue siendo portador de la imagen de Dios (y, como hemos visto, algunos teólogos de hecho así lo han pensado). Según los datos bíblicos que examinamos antes, sin embargo, resulta claro que no deberíamos afirmarlo. De acuerdo con la evidencia bíblica (como se mencionó en el cap. 3), el hombre caído se sigue considerando como portador de la imagen de Dios, aunque otra evidencia muestra que ya no refleja a Dios de manera adecuada y, por tanto, debe volver a ser restaurado a la imagen de Dios. Así pues, hay un sentido en que el hombre caído todavía es portador de la imagen de Dios, pero también un sentido en que debe ser renovado a esa imagen. No deberíamos, por tanto, afirmar que la imagen de Dios se ha perdido por completo debido a la caída del hombre en pecado; más bien deberíamos decir que la imagen de Dios se ha pervertido o distorsionado con la caída. Pero la imagen de Dios sigue ahí. Lo que hace tan grave el pecado es precisamente el hecho de que el hombre utiliza ahora fuerzas y dones recibidos de Dios y que reflejan a Dios para hacer cosas que son una afrenta para su Hacedor.

La distinción entre los aspectos estructurales y funcionales de la imagen de Dios nos ayuda a expresar con palabras la condición antes de la caída y posterior a la caída del hombre. Cuando el ser humano fue creado, poseía la imagen de Dios en el sentido estructural o más amplio, y al mismo tiempo reflejaba a Dios de manera adecuada en el sentido funcional o más restringido, ya que vivía en obediencia perfecta a Dios. Después de la caída del hombre en pecado, sin embargo, conservó la imagen de Dios en el sentido estructural o más amplio pero la perdió en el sentido funcional o más restringido. Es decir, los seres humanos caídos siguen poseyendo los dones y capacidades con que Dios los dotó, pero ahora utilizan estos dones en formas pecaminosas y desobedientes.²⁰ En el proceso de la redención, Dios por

20. Brunner lo formula así: «La pérdida de la *Imago* en el sentido material presupone a la *Imago* en el sentido formal» (*Doctrine of Creation*, p. 60).

medio de su Espíritu renueva la imagen en los seres humanos caídos, o sea, los capacita una vez más para que utilicen sus dones que reflejan a Dios de tal manera que lo reflejen de modo adecuado, por lo menos en principio. Después de la resurrección del cuerpo, en la nueva tierra, la humanidad redimida una vez más podrá reflejar a Dios a la perfección.

La imagen de Dios en el hombre debe, pues, verse como que incluye tanto la estructura del hombre (sus dones y capacidades) como su funcionamiento (sus acciones, sus relaciones con Dios y con los demás, y la forma en que utiliza sus dones). Subrayar cualquiera de estos a expensas del otro es ser parcial. Debemos ver ambas cosas, pero debemos ver la estructura del hombre como secundaria y su funcionamiento como primario. Dios nos ha creado a su imagen para que podamos llevar a cabo una tarea, cumplir una misión, responder a un llamamiento. Para capacitarnos para desempeñar esa tarea, Dios nos ha dotado de muchos dones, dones que reflejan algo de su grandeza y gloria. Ver al hombre como la imagen de Dios es ver tanto la tarea como los dones. Pero la tarea es primordial; los dones son secundarios. Los dones son el medio para cumplir la tarea.

Cristo como la verdadera imagen de Dios

Mientras nos seguimos preguntando cómo hay que entender la imagen de Dios, se nos recuerda el hecho de que en el Nuevo Testamento se dice que Cristo es la imagen de Dios por excelencia; él es la «imagen del Dios invisible» (Col. 1:15). Por tanto, si queremos saber cómo es en realidad la imagen de Dios en el hombre, primero debemos mirar a Cristo. Esto quiere decir, entre otras cosas, que lo que es central en la imagen de Dios no son aspectos como la razón o la inteligencia sino más bien el amor, ya que lo que destaca más que cualquier otra cosa en la vida de Cristo es su sorprendente amor. En Cristo, en otras palabras, vemos con claridad lo que está oculto en Génesis 1, a saber, cómo debería ser el hombre como la imagen perfecta de Dios.

Cuando miramos a Jesucristo, caemos en la cuenta de que hay un doble aspecto excepcional acerca de él. Hay, en primer lugar, lo excepcional de su deidad. Es el hombre-Dios, el que tiene la valentía de decir que él y el Padre son uno, afirmación que hizo que los judíos lo acusaran de blasfemo (Jn. 10:31-33). Es alguien que perdona pecados, algo que se supone que solo Dios hace. Es alguien que incluso se

5 Creados a imagen de Dios

atreve a decir, «Ciertamente les aseguro que, antes de que Abraham naciera, ¡yo soy!» (Jn. 8:58).

Pero hay también lo excepcional de su humanidad. Aunque genuinamente humano, es único en su humanidad. Está totalmente libre de pecado. Su obediencia al Padre es perfecta, su vida de oración es insuperable, su amor por las personas es insondable. Y entonces caemos en la cuenta de que lo excepcional en él nos avergüenza, porque nos dice cómo deberíamos ser todos nosotros. Lo excepcional del Jesús humano nos coloca un espejo frente a nosotros; es una excepcionalidad ejemplar, porque nos dice cuáles son las intenciones de Dios para cada uno de nosotros.

Cuando examinamos más de cerca la vida de Cristo, vemos que fue, ante todo, *totalmente orientada hacia Dios*. Al comienzo de su ministerio, aunque gravemente tentado por el diablo, Jesús resistió la tentación, en obediencia al Padre. Con frecuencia pasó noches enteras en oración al Padre. En cierta ocasión dijo: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y terminar su obra» (Jn. 4:34). Al final de su vida terrenal, cuando se enfrentó al terrible sufrimiento que tendría *que* sobrellevar como Salvador de su pueblo, oró, «Padre mío, si es posible no me hagas beber este trago amargo. Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mt. 26:39).

Segundo, advertimos que Cristo está *totalmente orientado hacia el prójimo*. Cuando acudían personas en necesidad, ya fuera necesidad de sanidad, comida o perdón, siempre estaba dispuesto a ayudarlas. Cuando, cansado tras una larga caminata, Jesús descansaba junto a un pozo, estuvo dispuesto a olvidarse de su fatiga para ayudar a una mujer samaritana. A Zaqueo le dijo, «Porque el Hijo del hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido» (Le. 19:10). En otra ocasión Jesús dijo a sus discípulos, «Porque aun ni el Hijo del hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (Mr. 10:45). En cierta ocasión Jesús indicó cuál es el mayor amor que alguien puede mostrarle a otras persona: «Nadie tiene amor más grande que el dar la vida por sus amigos» (Jn. 15:13). Esta es la clase de amor que Jesús mismo reveló: dio *su* vida por sus amigos.

Tercero, Cristo *tiene dominio sobre la naturaleza*. Con una palabra de mando Jesús calmó la tempestad que amenazaba la vida de sus discípulos en el lago de Galilea. En otra ocasión caminó sobre el agua para demostrar su dominio sobre la naturaleza. Pudo hacer que se produjera una captura milagrosa de peces. Multiplicó los panes y

La imagen de Dios: Compendio teológico

transformó el agua en vino. Sanó muchas enfermedades, echó muchos demonios, hizo que los sordos oyeran, los ciegos vieran, los tullidos caminaran e incluso resucitó a los muertos.

¿Fueron estas acciones maravillosas evidencia de la deidad de Cristo o revelaciones de lo que Cristo podía hacer en su humanidad en dependencia de su Padre en el cielo? No podemos separar a las naturalezas humana y divina de Cristo; como lo dijo el concilio de Calcedonia, estas dos naturalezas siempre están juntas sin entremezclarse, sin cambio, ni división ni separación. Con todo ciertas afirmaciones bíblicas sugieren que Jesús realizó estos milagros en su humanidad perfecta, en dependencia de un poder divino: «...si expulso a los demonios por medio del Espíritu de Dios, eso significa que el reino de Dios ha llegado a ustedes» (Mt. 12:28); «Pueblo de Israel, escuchen esto: Jesús de Nazaret fue un hombre acreditado por Dios ante ustedes con milagros, señales y prodigios, los cuales realizó Dios entre ustedes por medio de él, como bien lo saben» (del sermón de Pedro en Pentecostés, Hch. 2:22).

No se puede, sin embargo, ser dogmático en cuanto a esto. Jesús fue el Dios-hombre, y por tanto todo lo que hizo, lo hizo como alguien que era tanto divino como humano. Es obvio que nosotros no podemos hacer milagros como Jesús; no podemos todavía calmar la tempestad ni resucitar a un muerto. Pero sí podemos aprender de la vida de Cristo que el dominio sobre la naturaleza es un aspecto esencial del funcionamiento de la imagen de Dios, aspecto que ahora debemos encontrar formas de poner en práctica.

En resumen, al mirar a Jesucristo, la imagen perfecta de Dios, aprendemos que el funcionamiento adecuado de la imagen incluye estar orientados hacia Dios, estar orientados hacia el prójimo y tener dominio sobre la naturaleza.²¹

El hombre en su triple relación

Al igual que Cristo, la verdadera imagen de Dios, operó en tres relaciones, así debe hacerlo también el hombre. Génesis 1:26-28, al describir la creación del hombre a imagen de Dios, dice:

21- En cuanto a esta exposición sobre la imagen de Dios vista en la vida y obra de Cristo, tengo una gran deuda con Hendrikus Berkhof, *De Mens Onderweg*, pp. 19-26.

Creados a imagen de Dios

(26) y dijo [Dios] «Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza. Que tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo». (27) Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó. (28) Y los bendijo con estas palabras: «Sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todos los reptiles que se arrastran por el suelo».

Dios ha colocado al ser humano en una relación triple: entre Dios y hombre, entre hombre y su prójimo, y entre hombre y naturaleza. Las referencias a la creación del hombre por parte de Dios, a la bendición de Dios para el hombre y al mandato que Dios le dio indican la relación primaria en la que se encuentra el hombre: su relación con Dios. La relación del hombre con el prójimo se indica en las palabras «hombre y mujer los creó». A nuestra relación con la naturaleza se alude en el hecho de que Dios nos dio dominio sobre la tierra.

Analícemos ahora más en detalle cada una de estas relaciones. Al hacerlo, descubriremos cuál es el propósito de Dios para nosotros, cómo quiere que vivamos.

Ser un ser humano es estar orientado hacia Dios. El hombre es una criatura que debe su existencia a Dios, es completamente dependiente de Dios y es primordialmente responsable ante Dios. Esa es su relación primera y más importante. Todas las otras relaciones del hombre deben verse como dominadas y reguladas por ésta.

Ser un ser humano en el sentido más verdadero, por tanto, significa amar a Dios por encima de todo, confiar en él y obedecerle. Como la relación del hombre con Dios es su relación primaria, toda su vida debe vivirse *coram Deo*, como delante del rostro de Dios. El hombre está atado a Dios como el pez lo está con el agua. Cuando un pez trata de librarse del agua, pierde su libertad y su vida. Cuando nosotros buscamos estar «libres» de Dios, nos volvemos esclavos del pecado.

La relación vertical del hombre con Dios es básica para una antropología cristiana, y todas las antropologías que niegan esta relación deben verse no solo como no cristianas sino como anticristianas. Deben rechazarse como falsas todas las concepciones del hombre que no tengan como punto de partida la doctrina de la creación y, por tanto, lo consideren como un ser autónomo que puede llegar a lo verdadero

y justo totalmente aparte de Dios o de la revelación de Dios en la Escritura.

Hace muchos años Agustín lo planteó así: «Tú [Dios] nos has creado para ti, y nuestros corazones están inquietos hasta que encuentran descanso en ti».²² Calvino expresó algo similar cuando escribió: «Todos los hombres han nacido para vivir con el fin de poder conocer a Dios».²³ G. C. Berkouwer ha subrayado de igual modo la relación ineludible con Dios: «La Escritura se ocupa del hombre en su relación con Dios, en la que nunca se puede ver como hombre-en-sí mismo».²⁴

Esto quiere decir, además, que somos completamente responsables ante Dios en todo lo que hacemos. El hombre ha sido creado como un yo, como una persona, capaz de tener conciencia de sí mismo y de decidir por sí mismo,²⁵ capaz, por tanto, de responder ante Dios, de responsabilizarse ante él, de tener comunión con él y de amarlo. Esto tiene implicaciones no sólo para nuestro culto a Dios sino para toda nuestra vida. La intención de Dios para el hombre es que pudiera hacerlo todo en obediencia a Dios y para su gloria, de modo que utilizara todas sus fuerzas, dones y capacidades al servicio de Dios.

Ser un ser humano es estar orientado hacia el prójimo. Volvamos de nuevo a Génesis 1. Notemos la estrecha yuxtaposición, en el versículo 27, de «lo creó a su [de Dios] imagen» y «hombre y mujer los creó». Aquí hay algo más que una diferenciación sexual, ya que ésta también se encuentra en los animales, y la Biblia no dice que los animales hayan sido creados a imagen de Dios. Lo que se dice en este versículo es que la persona humana no es un ser aislado que es completo en sí mismo, sino que es un ser que necesita la asociación con otros, que no es completo aparte de otros.

Este punto se plantea en forma todavía más vivida en Génesis 2, donde se describe la creación de Eva: «Luego Dios el SEÑOR dijo: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (v. 18). La expresión hebrea que se traduce por «una ayuda adecuada» es *'ezer l'negdo. Neged* (la palabra que se traduce como «adecuada») significa «correspondiente a» o «que responde a». Literalmente,

²² *Confesiones*, I.i.

²³ *Inst.*, I.3.3.

²⁴ *Man*, pp. 59-60.

²⁵ Por autodeterminación quiero decir la capacidad de escoger los actos propios sin compulsión externa. No estoy dando a entender que el hombre caído por sus propias fuerzas pueda cambiar su preferencia básica por el pecado en amor a Dios.

por tanto, la expresión significa «una ayuda que responde a él». Las palabras implican que la mujer complementa al hombre, lo completa, es fuerte donde el hombre puede ser débil, suple sus deficiencias y llena sus necesidades. El hombre, por tanto, es incompleto sin la mujer. Esto es así en el caso de la mujer como lo es en el caso del hombre. La mujer también es incompleta sin el hombre; el hombre completa a la mujer, la complementa, llena sus necesidades, es fuerte donde ella es débil.

Lo que se acaba de decir, sin embargo, no debe interpretarse como que implica que solo una persona casada puede experimentar lo que significa ser verdadera y plenamente humana. El matrimonio, sin duda, revela e ilustra de manera más plena que ninguna otra institución humana la polaridad e interdependencia de la relación hombre-mujer. Pero no lo hace en una forma excluyente. Porque Jesús mismo, el hombre ideal, nunca se casó. Y en la vida venidera, cuando la humanidad será totalmente perfeccionada, no habrá matrimonio (Mt. 22:30).

La relación hombre-mujer, por tanto, implica la necesidad de relación entre seres humanos. Pero lo que se dice en Génesis 1 y 2 acerca de esta relación tiene también implicaciones para nuestra relación con el prójimo en general. No solo el hombre es incompleto sin la mujer y la mujer sin el hombre; el hombre también es incompleto sin otros hombres y la mujer sin otras mujeres. Los hombres y las mujeres no pueden alcanzar una verdadera humanidad en forma aislada; necesitan la asociación y estimulación de otros^Somos[serefsociSe_s.) El hecho mismo de que se le diga al hombre que ame a su prójimo como a sí mismo implica que el hombre necesita a su prójimo.

El hombre no puede ser verdaderamente humano aparte de otros. Esto es así incluso en un sentido psicológico y social. Hacia finales del siglo dieciocho, en la región cercana a la ciudad francesa de Aveyron, un niño fue al parecer abandonado por sus padres, que lo dejaron que se las arreglara solo en el bosque de Lacaune. Años después encontraron al niño, s^parpría rnás a un animal que a un ser humano. Comía semillas, bellotas y frutas silvestres. Hablaba solo con gruñidos; nunca aprendió a hablar con coherencia.²⁶ Parecería que, apartada del

26. En cuanto a la historia de este muchacho y su historia posterior, véase Harían Lañe, *The Wild Boy of Aveyron* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976).

La imagen de Dios: Compendio teológico

contacto y asociación con otros seres humanos, la persona no puede desarrollarse en condición de hombre o mujer normales.»

El hecho de que solo podemos llegar a ser seres humanos completos por medio de encuentros con otros seres humanos también es cierto en otras formas. Solo por medio de contactos con otros llegamos a saber quiénes somos y cuáles son nuestras fortalezas y debilidades. Solo en asociación con otros crecemos y maduramos. «Solo en asociación con otros podemos desarrollar plenamente nuestro potencial»- Esto es así con todas las relaciones humanas en las que podamos encontrarnos: familia, escuela, iglesia, vocación o profesión, organizaciones recreativas y otras.

Nos enriquecemos unos a otros. Esto se da incluso en un sentido colectivo. Nos enriquecen personas de diferentes razas, diferentes trasfondos, diferentes niveles y clases de educación, diferentes vocaciones y profesiones a las nuestras. No es bueno que una persona se asocie socialmente solo con otros «de su clase».

La relación con otros significa que todo ser humano no debería ver sus dones y talentos como un medio para exaltación personal, sino como un medio para poder enriquecer las vidas de otros. Significa que debería estar dispuesto a ayudar a otros, a sanar sus heridas, a satisfacer sus necesidades, a llevar sus cargas y a compartir sus alegrías. Significa que deberíamos amar a los otros como a nosotros mismos. Significa que todo ser humano tiene derecho a ser aceptado por otros, a ser parte de otros, a ser amado por otros. Significa que la aceptación del hombre por parte de otros y su amor por ellos es un aspecto esencial de su condición humana.²⁷

Ser un ser humano es tener dominio sobre la naturaleza. Génesis 1:26-28 también describe al hombre como a alguien que tiene dominio sobre la naturaleza. Se le da al hombre dominio sobre la tierra y sobre todo lo que hay en ella. Los teólogos, sin embargo, han discrepado en cuanto al significado de este dominio. Algunos han opinado que este dominio es solo un efecto secundario del hecho de que el hombre haya sido creado a imagen de Dios, y no un aspecto esencial de la ima-

²⁷- Se podría agregar que la aceptación de otros requiere una adecuada aceptación de uno mismo. Hay un amor equivocado de uno mismo, como dijo Agustín hace mucho tiempo, Pero hay también un amor justo o sano de uno mismo, que es tanto resultado de nuestro servicio a Dios y a otros como un apoyo para ello. Se dirá más respecto a la imagen que tiene el hombre de sí mismo en el cap. 6.

Creados a imagen de Dios

gen.²⁸ La mayor parte de los intérpretes, sin embargo, han creído, y con razón, que el hecho que se le haya dado al hombre dominio sobre la tierra es un aspecto esencial de la imagen de Dios.²⁹

Así como en Génesis i se describe a Dios como que tiene dominio sobre toda la creación, también se describe al hombre en el mismo texto como vicegerente de Dios, con dominio sobre la naturaleza como representante de Dios. Tener dominio sobre la tierra^por tanto, es esencial paxaJa ejdstencjji del hombre. No hay que verlo como aparte de este dominio, como tampoco se debe ver como aparte de su relación con Dios o con los otros seres humanos.

En Génesis 1:28 se utilizan dos palabras para describir esta relación del hombre con la naturaleza: *someter* y *dominar*. El verbo que se traduce por *someter* es una forma del verbo hebreo *kabash*, que significa «someter» o «sojuzgar». Este verbo nos dice que el hombre debe explorar los recursos de la tierra, cultivar sus tierras, extraer sus tesoros ocultos. Pero no debemos pensar tan solo en tierra, plantas y animales; también debemos pensar en la existencia humana misma en cuanto es un aspecto de la creación de Dios. Dios ha llamado al hombre a desarrollar todo el potencial que se encuentra en la naturaleza y en el género humano como un todo. Debe tratar de desarrollar no solo la agricultura, la horticultura y la cría de animales, sino también la ciencia, la tecnología y el arte. En otras palabras, tenemos aquí lo que a menudo ha sido llamado el *mandato cultural*: el mandato de desarrollar una ciütura que glorifique a Dios. Aunque estas palabras se encuentran como parte de Ia~Béñgicioírde^Dios sobre el hombre, la bendición conlleva un mandato.

La otra palabra que se utiliza en Génesis 1:28 para describir esta relación se traduce como «dominar», una forma del verbo hebreo *radah*, que significa «gobernar» o «manejar». Se dice de manera específica que el género humano tendrá dominio sobre los animales. Nó-

28. P. ej., J. Skinner, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (New York: Scribner, 1910), p. 32; H. Gunkel, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1902), p. 99; Berkouwer, *Man*, pp. 70-72. La opinión cautelosa de Calvino en cuanto a este punto se ha citado antes: «Que el hombre tenga dominio sobre la tierra incluye cierta porción, aunque pequeña, de la imagen de Dios» (arriba, p. 43).

29. Lutero, *Lectures on Genesis* (St. Louis: Concordia, 1958), p. 64. John Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1905), p. 163; Bavinck, *Dogmatiek*, 2:569-70, 603; L. VanderZanden, *De Mens als Beeld Gods* (Kampen: Kok, 1939), pp. 51-54; L. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 205; H. Berkhof, *De Mens Onderweg*, pp. 37-41; L. Verduin, *Less than God*, pp. 27-48; y Cairns, *The Image of God in Man*, p. 28.

La imagen de Dios: Compendio teológico

tese también, a este respecto, Génesis 9:2, donde Dios le dice a Noé, como representante de la humanidad posterior al diluvio: «Todos los animales de la tierra sentirán temor y respeto ante ustedes... Todos estarán bajo su dominio». El Salmo 8 no solo se hace eco de este pensamiento sino que lo expande:

Pues [Tú, Dios] lo hiciste [al hombre] poco menos
que un dios,
y lo coronase de gloria y de honra;
lo entronizaste sobre la obra de tus manos,
todo lo sometiste a su dominio! (w. 5-6)

Es importante, sin embargo, advertir que la relación adecuada del hombre con la naturaleza no es simplemente la de dominarla. Cuando pasamos de Génesis 1 a Génesis 2, encontramos que a Adán se le dio una tarea específica que debía cumplir: trabajar (*'abad*) y cuidar (*shamar*) el jardín del Edén en el que habían sido colocados (v. 15). La palabra hebrea *'abad* literalmente significa «servir». La palabra *shamar* significa «guardar, vigilar, preservar o cuidar». En otras palabras, a Adán se le dio que dominara la naturaleza, sino también que cultivara y cuidara la porción de la tierra en la que había sido colocado. Si a los seres humanos solo se les hubiera ordenado *dominar* la tierra, hubiera sido muy fácil interpretar mal dicho mandato como invitación abierta a una explotación irresponsable de los recursos de la tierra. Pero la orden de *trabajar y cuidar* el jardín del Edén implica que debemos servir y preservar la tierra, además de dominarla.³⁰

Esta tercera relación en la que Dios ha colocado al hombre significa que éste, aunque ocupa un lugar inferior a Dios, ocupa un lugar superior respecto a la naturaleza como su dominador, como alguien a quien se invita a admirar sus bellezas, descubrir sus secretos y explorar sus recursos. Pero el hombre, es decir, *nosotros*, debemos dominar la tierra de tal modo que también la sirvamos. Debemos preocuparnos por conservar los recursos naturales y por utilizarlos de la mejor forma posible. Debemos preocuparnos por prevenir la erosión de los suelos, la desenfrenada destrucción de bosques, la irresponsable utilización de energía, la contaminación de ríos y lagos, y la polución del aire que

30. Para una elaboración ulterior de este punto, véase caps. 13-15 (esp. pp. 208-11) de *Earthkeeping*, ed. Loren Wilkinson (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

5 Creados a imagen de Dios

respiramos. Debemos preocuparnos por ser mayordomos de la tierra y de todo lo que hay en ella, y de promover todo lo que mantendrá su utilidad y belleza para la gloria de Dios.

¿Cómo se vinculan entre sí estas tres relaciones (con Dios, de unos con otros y con la naturaleza)? ¿Ocupan una posición más o menos cercana sin ninguna conexión, o existe una estrecha conexión entre ellas? ¿Ocupa un lugar más prominente una de ellas con respecto a las otras dos? Son preguntas importantes. Durante siglos la iglesia cristiana ha sostenido que solo es realmente importante la primera de las tres, y que las otras dos son importantes como medio para cumplir con la primera. Quizá podríamos llamar a esta primera relación *vertical*. En años recientes, sin embargo, ha surgido una especie de versión *horizontal* del cristianismo. Muchos han enseñado que la relación más importante es la segunda, y que la relación con Dios solo puede encontrar su expresión en la relación del hombre con su prójimo. A esto hay que agregar el hecho de que en nuestra era tecnológica, la tercera relación parece estar eclipsando a las otras dos. En las naciones industrializadas, por lo menos, parece que la mayor parte de nuestra energía se está dedicando a esta tercera relación, al mantenimiento y adelanto de la tecnología. Algunos opinan ahora que esta tercera relación es tan prevaleciente en nuestras vidas que el hombre moderno se está convirtiendo en esclavo de las máquinas y de las computadoras.

El hecho es, sin embargo, que Dios ha colocado al hombre en estas tres relaciones. Cada una de ellas es importante y tan indispensable como las otras; no podemos ni existir ni funcionar adecuadamente sin cualquiera de ellas. Más aún, están interrelacionadas. El hombre está ineludiblemente relacionado con Dios; es en realidad la relación primera y más importante. Pero esta relación no existe sin las otras dos, y no se hace realidad aparte de las otras dos. Nuestra relación con el prójimo es una forma en la que se hace realidad nuestra relación con Dios; como enseña a menudo la Biblia demostramos nuestro amor a Dios por medio de nuestro amor al prójimo. Quien no ama a su prójimo ni puede decir que ama a Dios (i Jn. 4:20). Nuestro amor a Dios y al prójimo, además, debería manifestarse también en nuestro dominio y cuidado de la creación de Dios. Cuando amamos a nuestro prójimo y cuando trabajamos en forma responsable con la creación de Dios, estamos sirviendo a la vez a Dios.³¹

31. En cuanto a estas ideas sobre las tres relaciones del hombre y sus interconexiones, le debo mucho a Hendrikus Berkhof, *De Mens Onderweg*, pp. 41-44.

Deberíamos ahora mencionar que ninguna otra criatura vive en exactamente la misma triple relación. Cuando decimos que los seres humanos son responsables ante Dios y que sus vidas deben orientarse en forma consciente hacia él, atribuimos al hombre una relación con Dios que no se encuentra en ninguna otra criatura, excepto los ángeles. Cuando decimos que los seres humanos están en condiciones de una asociación consciente con otras personas y que sus vidas deben orientarse hacia su prójimo, atribuimos al hombre una relación que no se encuentra en ninguna otra criatura, probablemente ni en los ángeles, quienes no están vinculados unos a otros de la misma forma que los seres humanos. Y cuando decimos que Dios ha colocado a los seres humanos para que dominen y cuiden la tierra, atribuimos al hombre una relación que no se encuentra en otras criaturas, ni siquiera en los ángeles.

Cada una de estas relaciones, además, es un reflejo del ser mismo de Dios. La responsabilidad del hombre ante Dios y su asociación consciente con Dios es un reflejo de la asociación de Dios con él y de su amor por el ser humano. La asociación del hombre con su prójimo es un reflejo de la asociación intertrinitaria dentro de la Divinidad (cf. Jn. 17:24/«porque mé"[el Hijo] amaste [Padre] desde antes de la creación del mundo»). Y el dominio del hombre sobre la tierra refleja el dominio supremo de Dios Creador sobre todo lo que ha hecho, tanto así que el autor del salmo 8 puede decir, en relación con el dominio del hombre sobre las obras de las manos de Dios, «lo hiciste [al hombre] poco menos que un dios» (v. 5).

Dado que esta relación triple es exclusiva del hombre, y dado que refleja a Dios en cada una de estas relaciones, podemos concluir, como lo hicimos cuando analizamos a Cristo como la verdadera imagen de Dios, que el funcionamiento adecuado de la imagen de Dios debe canalizarse por medio de estas tres relaciones: con Dios, con el prójimo y con la naturaleza. Dios ha dotado al hombre de las cualidades y dones con los que puede operar en estas relaciones. La imagen de Dios debe verse, sin embargo, sólo en estas capacidades, por importantes que sean, sin primordialmente en la forma como el hombre opera en estas relaciones.

La imagen original

Esto nos conduce a una consideración más completa de algo mencionado antes: a saber, que para entender la imagen de Dios en todo

5 Creados a imagen de Dios

su contenido bíblico, debemos verla a la luz de la creación, de la caída y de la redención. Lo que vemos al principio, antes de que el hombre cayera en pecado, fue la *imagen original*. Aunque no sabemos con exactitud cómo se reveló a sí misma la imagen de Dios en esa fase de la historia del hombre,³² podemos asumir que la pareja humana original ^reflejaba a Dios sin pecado y en obediencia. El hombre era entonces, para citar a Agustín, «incapaz de pecar».³³ Podemos, por tanto, asumir también que en esta etapa Adán y Eva actuaban sin pecado y en obediencia en las tres relaciones que acabamos de analizar: en rendir :culto y servir a Dios, en amarse y servirse unos a otros, y en dominar y cuidar esa área de la creación en la que Dios los había colocado.

Sin embargo, debe agregarse otro comentario. Aunque la primera pareja humana estaba libre de pecado, viviendo en lo que teólogos iniciales solían llamar «el estado de integridad», todavía no habían llegado al final del camino. Todavía no se habían desarrollado en forma plena como portadores de la imagen de Dios; deberían haber progresado hasta una fase más elevada donde su condición sin pecado no se habría podido perder. En la fase en que se encontraban, todavía se daba la posibilidad de pecar. Bavinck lo plantea así:

Adán, pues, se encontraba no al final sino al comienzo del camino; su condición era provisional y temporal, que no podía continuar igual, y que tenía que pasar ya fuera a un estado de mayor gloria o a una caída en pecado y muerte.³⁴

Bavinck sugiere luego que el hecho de que Adán y Eva todavía tenían que experimentar la posibilidad de pecar era, por así decirlo, el límite de la imagen de Dios:

Adán... poseía el *posse non peccare* [capacidad de no pecar] pero todavía no el *non posse peccare* [incapacidad de pecar]. Todavía vivía en la posibilidad de pecar...; todavía no poseía el amor perfecto, inmutable que excluye todo temor. Los teólogos reformados, por tanto, afirmaban con razón que esta posibilidad, esta mutabilidad, este ser todavía capaz de pecar... no era un aspecto de la imagen de Dios o la

32. Como resulta evidente en esta afirmación, la posición que se asume en este libro es que la caída narrada en Génesis 3 fue un evento histórico. Este punto se retomará con más detalle en el cap. 7.

33. *On Correction and Grace*, 33. En el latín original, «*posse non peccare*».

34. *Dogmatiek*, 2:606.

La imagen de Dios: Compendio teológico

imagen misma, sino más bien el límite, la frontera o el borde de la imagen de Dios.³⁵

Por lo menos esto resulta claro: la integridad en la que vivían Adán y Eva antes de la caída no era un estado de perfección consumada e inmutable. El hombre, desde luego, fue creado a imagen de Dios al comienzo, pero todavía no era un «producto acabado». Todavía necesitaba crecer y ser puesto a prueba. Dios quería determinar si el hombre le sería obediente de manera libre y voluntaria, frente a una posibilidad real de desobediencia. Por esta razón Dios dio a Adán un «mandato de prueba»: «Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol de conocimiento del bien y del mal no deberás comer. El día que de él comas, ciertamente morirás» (Gn. 2:16-17). Si Adán y Eva hubieran cumplido este mandato, quién sabe cómo hubiera sido la historia posterior de la raza humana. Pero, triste es decirlo, desobedecieron el mandato y se hundieron en un estado pecaminoso junto con la raza humana que vendría después de ellos.

La imagen pervertida

Después de la caída del hombre en pecado, la imagen de Dios no quedó destruida sino pervertida. La imagen en su sentido estructural siguió estando ahí, la caída no destruyó los dones del hombre ni sus capacidades, pero a partir de ahora el hombre comenzó a utilizar dichos dones en formas contrarias a la voluntad de Dios. Lo que cambió, es la estructura del hombre sino la estructura que funcionaba, la dirección en que iba. Una vez más Bavinck lo formula muy bien:

El hombre debido a la caída... no se ha convertido en un demonio que, incapaz de redención, ya no puede revelar los rasgos de la imagen de Dios. Pero si bien ha seguido siendo hombre en forma real y sustancial y ha seguido conservando todas sus facultades, capacidades y fuerzas humanas, la forma, la naturaleza, la disposición y la dirección de todas estas fuerzas se han modificado tanto que ahora, en lugar de hacer la voluntad de Dios, cumplen con la ley de la carne.³⁶

35- Ibid., p. 617. Cf. también Wm. Shedd, *Dogmatic Theology*, vol. 2 (1988); Grand Rapids: Zondervan, s.f.), pp. 150-52.

36. *Dogmatiek*, 3:137.

Creados a imagen de Dios

Por causa de la caída, por tanto, la imagen de Dios en el hombre, aunque no destruida, se ha visto gravemente corrompida. Calvino, como recordaremos, describió esta imagen como deformada, viciada, mutilada, dañada, enfermiza y desfigurada.³⁷ Hermán Bavinck en cierta ocasión utilizó incluso la palabra *devastada* (*verwoestte*) para describir lo que el pecado había hecho a la imagen de Dios en el hombre³⁸ (aunque no negaría que el hombre caído sigue conservando la imagen de Dios en un sentido).

¿Cómo ha afectado esta perversión de la imagen la actuación del hombre en las tres relaciones en que Dios lo ha colocado? El hombre fue creado, como hemos visto, para estar orientado adecuadamente hacia Dios; está ineludiblemente relacionado con Dios. Pejxuel hoxn-bre caído, en lugar de rendir culto al verdadero Dios, rinde culto a ido-Jos,. En eTpfimer capítulo de Romanos, Pablo plantea lo inexcusable de esta perversión de la relación Dios-hombre:

De modo que nadie [los hombres que con su maldad obstruyen la verdad] tiene excusa. A pesar de haber conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se extraviaron en sus inútiles razonamientos, y se les oscureció su insensato corazón. Aunque afirmaban ser sabios, se volvieron necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes que eran réplicas del hombre mortal, de las aves, de los cuadrúpedos y de los reptiles» (w. 20-23).

Mientras que el hombre primitivo hacía ídolos de madera y piedra, el hombre moderno, al buscar algo que adorar, hace ídolos de una clase más sutil: a sí mismo, a la sociedad humana, al estado, al dinero, a la fama, a los bienes o placeres. Todas estas idolatrías son perversio-jlgs de la capacidad dejjiflmhrp para adorarLaDios.

Podríamos seguir diciendo que, en lugar de utilizar la razón como medio para alabar a Dios, el hombre caído la utiliza ahora como medio para alabarse a sí mismo o a los logros humanos. El sentido moral con el que el hombre ha sido dotado ahora lo utiliza de una manera pervertida, llamanHpJjueno a lo malo v malojajojrueno. El don del habla se utiliza para maldecir a Dios en vez de para alabarlo. En lugar

37. Véase arriba, pp. 65-67.

38. *Dogmatieck*, 2:595.

La imagen de Dios: Compendio teológico

de vivir en obediencia a Dios, ahora el ser humano es un «hombre rebelde», que vive desafiando a Dios y a sus leyes.

La perversión de la imagen ha afectado también a la segunda de las tres relaciones del hombre. En lugar de utilizar su capacidad para asociarse con el fin de enriquecer las vidas de otros, el hombre caído utiliza ahora este don para manipular a otros como instrumentos para Sus fines egoístas. Utiliza el don del habla para decir mérrtírasen lugar de la verdad, para perjudicar al prójimo en lugar de ayudarlo. Las habilidades artísticas amemidojehan prostituido al semci^delplacer, y las fuerzas sexuales recibidas de Dios se utilizan para fines perversos vdegradantes. La pornografía y las drogas se han convertido en un gran

nn pft iayudar a otros sino explotarlos) El lema de muchos en el mundo de hoy parece ser, «Cada uno para sí, y al diablo lo demás», ^lhombre sigue ineludiblemente relacionado con otros, pero en lugar de amar a los otros se inclina a odiarlos.

En la sociedad contemporánea estgj£ruld£rida¿bdiaya los demás confrecuencia'^Sóielaform^dejndiferencia o enajenación. La indiferencia hacia otros es un fenómeno común en nuestra creciente civilización urbana, donde muchas personas apenas si conocen a los vecinos y, lo que es peor, no se preocupan por conocerlos^La enajenación en su forma más radical la expresa bien el famoso dicho de Jean-Paul Sartre: «El infierno son los otros».³⁹ Se ve esta enajenación en su peor forma en el criminal que odia tanto a su prójimo que lo robará, violentará o matará con tal de conseguir lo que desea.

También en la tercera relación, entre el hombre y la naturaleza, se ha producido perversión. En lugar de dominar la tierra en obediencia a Dios, ahora el hombre utiliza la tierra y sus recursos para sus propios fines egoístas. Habiendo olvidado que le fue otorgado dominio sobre la tierra para glorificar a Dios y en beneficio de los demás, ahora el hombre ejerce este dominio en formas pecaminosas. Explota los recursos naturales sin respeto por el futuro: tala bosques siñreforestaciónTde-sarrolla cultivos sin rotaciones, no toma medidas para prevenir la erosión de suelos. Sus fábricas contaminan ríos y lagos, y sus chimeneas contaminan el aire, y a nadie parece preocuparleTÉl descubrimiento del secreto de la fisión nuclear, en lugar de ser un beneficio para el género humano, se ha convertido en una amenaza sobrecogedora que Pende sobre nuestras cabezas como espada de Damocles. Y en sus lo-

39- *No Exit*, en *No Exit and Three Other Plays* (New York: Vintage Books, 1949), p. 47.

Creados a imagen de Dios

gros culturales, su literatura, arte, ciencia y tecnología, el objetivo del hombre es engrandecerse en lugar de alabar a Dios.

En todas esas formas, por tanto, la imagen de Dios en el hombre se ha visto pervertida después de la caída. La imagen de Dios ahora no está funcionando bien, mero con todo sigue. La pérdida de la imagen de Dios en el sentido funcional presupone que se ha conservado dicha imagen en el sentido estructural. Para ser pecador se debe ser portador de la imagen de Dios; se debe poder razonar, querer, tomar decisiones; un perro, que no posee la imagen de Dios, no puede pecar. El hombre peca con dones que reflejan a Dios.

De hecho, la grandeza misma del hombre consiste en el hecho de que sigue siendo portador de la imagen de Dios. Lo que hace tan odioso el pecado es que el hombre prostituye esos espléndidos dones. *Corruptio optimi pessima*: la corrupción de lo mejor es lo peor.

La imagen renovada

Dado que la imagen de Dios se ha pervertido debido a la caída del hombre en pecado, ¿necesita renovarse? Esta renovación o restauración de la imagen es lo que ocurre en el proceso redentor. ¿Significa esta restauración que se restituye una imagen que se perdió en forma radical y total? No; es mejor decir que la imagen de Dios que se ha pervertido, aunque no perdido por completo, se rectifica, se corrige. Lo que sucede en el proceso redentor es que el hombre que estaba utilizando sus poderes recibidos de Dios en formas equivocadas vuelve a estar en condiciones de utilizar estos poderes en formas correctas.

En el capítulo 3 mencionamos la enseñanza del Nuevo Testamento en cuanto al restablecimiento de la imagen de Dios en el proceso de restauración.⁴⁶ Esta restauración comienza en la regeneración, llamada a veces «nuevo nacimiento», un evento que podría definirse como «el acto del Espíritu Santo, no aparte de la predicación y enseñanza de la Palabra, por medio del cual incorpora a una persona a una unión viva con Cristo y cambia su corazón de manera que quien estaba espiritualmente muerto se vuelva espiritualmente vivo, dispuesto y deseoso de creer el evangelio y de servir al Señor». La renovación de la imagen tiene continuidad en lo que la Biblia llama la obra de santificación que se puede definir como «la operación gratuita y continua

46. Véase arriba, pp. 50-51.

La imagen de Dios: Compendio teológico

del Espíritu Santo, que involucra la participación responsable del ser humano, por medio de la cual el Espíritu de manera progresiva libera a la persona regenerada de la contaminación del pecado y la habilita para vivir para la gloria de Dios».

Deberíamos, por tanto, advertir que la renovación de la imagen de Dios en el hombre es principalmente obra del Espíritu Santo. Dado que el hombre, debido a su caída en pecado, está espiritualmente muerto, primero el Espíritu debe darle la espiritual nueva por medio de la regeneración.⁴¹ Dado que el hombre caído está utilizando sus dones que reflejan a Dios en formas perversas, el Espíritu debe posibilitarlo para que utilice dichos dones en una forma que glorifique a Dios; esto es lo que sucede en el proceso de santificación. La santificación, por tanto, debería entenderse como la renovación progresiva del hombre a imagen de Dios. Esta renovación, además, no ocurre en forma aislada de la influencia, por medio de la predicación, enseñanza o estudio, de la palabra de Dios que se encuentra en la Biblia; por medio de esta palabra el Espíritu instruye al pueblo de Dios acerca de cómo deben vivir en una nueva obediencia, y los habilita a vivir de esta forma.

En esta renovación de la imagen una vez más se nos capacita para vivir en amor, en tres direcciones: hacia Dios, hacia el prójimo y hacia la naturaleza. En otras palabras, la renovación o restauración de la imagen de Dios significa que el hombre una vez más recibe poder para funcionar adecuadamente en su triple relación.

La renovación de la imagen, por tanto, significa ante todo que el hombre ahora ¿está capacitado? para orientarse debidamente hacia Dios. Esto incluye rendir culto a Dios en la forma correcta, orar a Dios por todas sus necesidades y dar gracias a Dios por todas sus bendiciones. Incluye amar a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente y con toda su fuerza (Mt. 12:30). Dado que nuestra relación más fundamental es con Dios, la renovación de la imagen significa que se nos da la fuerza para hacerlo todo en obediencia a Dios y para su gloria. Esto incluye utilizar nuestras facultades racionales en formas que glorifiquen a Dios: pensar los pensamientos de Dios, darnos cuenta de que detrás del orden de la naturaleza se ve la planificación de un Dios omnisciente, y admirar la sabiduría con que el

41- Cf. Ef. 2:4-5, «Pero Dios... por su gran amor por nosotros, nos dio vida con Cristo, aun cuando estábamos muertos en pecados».

5 Creados a imagen de Dios

Creador ha formado el universo. Incluye utilizar nuestras facultades volitivas para querer lo que Dios desea que queramos, y no querer nada que sea contrario a la voluntad de Dios. Incluye utilizar nuestro sentido estético para apreciar la belleza que Dios ha derramado sobre su creación, y para alabar al autor de dicha belleza. Incluye utilizar nuestro don del habla en una forma que glorifique a Dios. Incluye la habilidad para operar, en nuestra relación con el prójimo y en nuestra relación con la naturaleza, en obediencia y alabanza a Dios.

La renovación de la imagen significa, en segundo lugar, que ahora el hombre está capacitado para orientarse de manera adecuada hacia el prójimo. Esto incluye amar a nuestros semejantes como a nosotros mismos. Incluye la disposición a perdonar a otros cuando hayan pecado contra nosotros. Incluye orar por el prójimo, y estar profundamente preocupados por su bienestar. Significa estar preocupados por la justicia social, por los derechos humanos y por satisfacer las necesidades de los pobres e indigentes. Incluye además amar a nuestros enemigos, ya que, como dijo Jesús, es una actividad en la que reflejamos de manera única a Dios (Mt. 5:44-45). Implica amar a los demás no porque los encontremos digno de amar, sino porque Dios los amó primero.

La restauración de la imagen en esta segunda relación significa que el hombre está capacitado para vivir para otros en vez de para sí mismo. Incluye utilizar todos sus dones al servicio de los demás. Esto significa utilizar sus capacidades racionales y volitivas para ayudarlo a hacer lo que más convenga a su prójimo. Esto significa darse al prójimo: compartir sus gozos y penas, ayudarlo en momentos de necesidad. Incluye utilizar el don del habla no para desacreditar al prójimo y echar a perder su reputación, sino para mantener el buen nombre del prójimo y para estimularlo. Significa resistir la tentación de tener en menos a una persona debido al color de su piel, y estar dispuestos y deseosos de aceptar y respetar a personas de razas y nacionalidades diferentes como portadores de la imagen de Dios. Incluye utilizar las capacidades creativas y artísticas para crear belleza en diversos medios artísticos, de manera que se puedan enriquecer las vidas de los demás. Así como Dios amó de tal manera al mundo que le entregó su único Hijo, debemos amar de tal manera a nuestros semejantes que nos entreguemos a ellos.

La renovación de la imagen de Dios significa, en tercer lugar, que el hombre vuelve a estar capacitado para dominar y cuidar de la creación

de Dios de manera adecuada. Quiere decir que ahora ya ha recibido poder para ejercer dominio sobre la tierra y la naturaleza en una forma responsable, obediente y desprendida. Esto quiere decir que ahora el hombre está capacitado para verse como administrador de la tierra y de todo lo que hay en ella, y no como amo con un poder absoluto y completamente arbitrario. Esto incluye ser propietario, cultivar la tierra, cultivar árboles frutales, extraer carbón y perforar pozos en busca de petróleo no para beneficio personal sino en una forma responsable, para beneficio y bienestar del prójimo. En nuestro mundo actual esto también incluye preocupación por la conservación de recursos naturales, y oposición a toda explotación irresponsable y derrochadora de esos recursos. Incluye preocupación por la conservación del medio ambiente y por la prevención de todo lo que lo dañe: erosión, destrucción extravagante de especies animales, contaminación del aire y agua. Incluye la preocupación por una distribución adecuada de alimentos, la prevención de hambrunas y la mejora de la higiene pública. También abarca el progreso de la investigación científica y de la experimentación, incluyendo la continua conquista del espacio, de tal forma que se respeten los mandatos de Dios y se le dé alabanza.

Esto incluye además la preocupación por el desarrollo de una cultura cristiana, como cumplimiento adecuado del así llamado mandato cultural. En otras palabras, deberíamos procurar realizar trabajo filosófico, científico, histórico y literario en una forma peculiarmente cristiana. Esto incluye también preocupación por el desarrollo de una visión cristiana del mundo y de la vida, que influirá en todo lo que el hombre piensa, dice y hace.

La renovación de la imagen de Dios, pues, implica una visión incluyente, amplia, del concepto cristiano del hombre. El proceso de santificación afecta todos los aspectos de la vida: la relación del hombre con Dios, con otros y con la creación entera. La restauración de la imagen no atañe solo la religiosidad en el sentido estrecho, ni dar testimonio de Cristo a los demás, ni actividades para «salvar almas»; en su sentido más pleno implica la reorientación de toda la vida.

La renovación de la imagen de Dios se describe de varias formas en el Nuevo Testamento. Una de ellas ya la hemos analizado: el «despojarse» del viejo yo y el «revestirse» del nuevo yo.⁴² Pero también se emplean otras metáforas. Esta nueva vida significa retener la pala-

¹² Véase arriba, pp. 42-48.

5 Creados a imagen de Dios

bra con corazón noble y bueno, y producir una buena cosecha (cf. Le. 8:15). La vida nueva significa ser transformados mediante la renovación de la mente (Ro. 12:2). Significa vivir por el Espíritu y producir los frutos del Espíritu (Gá. 5:16, 22). Significa vivir una vida de amor (Ef. 5:2), caminar en la verdad (2 Jn. 4), vivir no para uno mismo sino para Cristo (2 Co. 5:15).

Ser renovados a imagen de Dios significa, además, que nos volvemos cada vez más como Dios, que Dios se vuelve cada vez más visible en nuestras palabras y acciones. Como Dios es amor (1 Jn. 4:16), nuestra vida en amor es una imitación de Dios.

Dado que Cristo es la imagen perfecta de Dios, volverse como Dios significa también volverse más como Cristo. Esto significa seguir el ejemplo de Cristo, tratando de vivir como él vivió. Pero hay más que decir al respecto. Gálatas 3:27 llama revestirse de Cristo al revestirse de un nuevo yo o de una nueva persona (cf. Ro. 13:14). Revestirse de Cristo significa una nueva existencia como miembro del cuerpo de Cristo (1 Co. 12:12-13); el creyente, por tanto, refleja a Dios como alguien que pertenece al cuerpo de ese Cristo que es de manera única la imagen de Dios.⁴³

Esto sugiere que la renovación de la imagen tiene un aspecto eclesial. No tiene que ver con personas aisladas; tiene que ver con creyentes como miembros de Cristo y, por tanto, con la iglesia que Cristo está santificando (Ef. 5:26). Esto quiere decir que la imagen de Dios hoy se ve en su forma más plena en Cristo junto con su iglesia, o en la iglesia como el cuerpo de Cristo.⁴⁴ Pero esto también implica que la restauración de la imagen de Dios en el hombre se da en la iglesia por medio de la comunión de los cristianos entre sí. Los creyentes aprenden qué es la semejanza de Cristo al observarla en otros cristianos. Vemos el amor de Cristo reflejado en las vidas de los otros creyentes; Cristo nos enriquece por medio de nuestro contacto con ellos; oímos a Cristo que nos habla por medio de ellos. A los creyentes los inspiran los ejemplos de otros cristianos, los sustentan sus oraciones, los corrigen sus admoniciones en amor, y los estimula su apoyo.

Hasta ahora hemos hablado de la renovación de la imagen de Dios como consecuencia de que Dios nos habilita, como fruto de la obra del

43. Hermán Ridderbos, *Paul, A n Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p.

225. Cf. F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (Berlín: Topelmann, 1958), p. 159.

44. Weber, *Foundations of Dogmatics*, 1:578.

Espíritu Santo en los corazones y vidas de los creyentes. Es importante recordar, sin embargo, que la renovación de la imagen involucra tanto la acción gratuita del Espíritu dentro del creyente como la responsabilidad del hombre. En otras palabras, esta renovación es tanto un don de Dios como una tarea nuestra.

Ya hemos tocado este punto antes. En el capítulo 2 señalé que, como el hombre es una criatura, Dios en su gracia soberana debe restaurar la imagen divina en él, pero como el hombre es también una persona, tiene responsabilidad en esta restauración. En el capítulo 3 analizamos la evidencia bíblica que nos indicaba que ser transformados a imagen de Dios en el proceso de santificación es tanto obra del Espíritu Santo como algo que conlleva nuestros propios esfuerzos.⁴⁵

Sin repetir lo que ya se dijo antes, podemos mencionar algunas otras formas en que la Biblia subraya ambos lados de esta verdad. En 1 Tesalonicenses 5:23 Pablo expresa el siguiente deseo para sus lectores creyentes: «Que Dios mismo, el Dios de la paz, los santifique por completo». Pero en otra carta, dirigida a los corintios, escribe: «Como tenemos estas promesas, queridos hermanos, purifiquémonos de todo lo que contamina el cuerpo y el espíritu, para completar en el temor de Dios la obra de nuestra santificación» (2 Co. 7:1). Lo interesante en este pasaje es que la última cláusula dice literalmente «conduciendo la santidad a su meta» (*epitelountes*, de la palabra *telos*, que significa «meta»). Aunque solemos pensar que Dios es el que conducirá nuestra santidad a su meta final, se exhorta a los creyentes a hacer precisamente esto. Mientras que en Romanos 6:6 Pablo dice: «hemos estado unidos con él [Cristo] en su muerte», en Colosenses 3:9 dice: «Dejen de mentirse unos a otros, ahora que se han quitado el ropaje de la vieja naturaleza con sus vicios». El primer pasaje afirma que la crucifixión o dar muerte al viejo yo es algo que se hizo por nosotros cuando Cristo murió en la cruz, pero el segundo pasaje nos dice que despojarse del viejo yo es algo que nosotros hemos hecho. Además, en tanto que Pablo asegura a sus lectores que «ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo por venir, ni los poderes, ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación, podrá apartarnos del amor que Dios nos ha manifestado» (Ro. 8:38-39), el autor de la Carta de Judas insta a sus lectores creyentes, «manténganse en el amor de Dios» (v. 21).

45- Véase arriba, pp. 23-26, 48-50.

Creados a imagen de Dios

Perfeccionar la santidad, despojarse del viejo yo y mantenernos en el amor de Dios son todas ellas formas en las que se produce la renovación de la imagen de Dios. Otras exhortaciones del Nuevo Testamento a vivir la nueva vida subrayan de igual modo la responsabilidad del creyente en dicha renovación: «Hagan brillar su luz delante de todos» (Mt. 5:16); «Les ruego que vivan de una manera digna el llamamiento que han recibido» (Ef. 4:1); «ya sea que coman o beban o hagan cualquier otra cosa, háganlo todo para la gloria de Dios» (1 Co. 10:31). Ya se ha citado el pasaje que lo resume todo: «Imiten a Dios, como hijos muy amados» (Ef. 5:1).

De pasajes como estos emerge una concepción de la imagen de Dios que no es estática sino dinámica. La imagen de Dios en el Nuevo Testamento no es como una pieza de museo que está ahí solo para que se la admire; antes bien, es más como un ejemplo vivo que se nos insta que sigamos, el ejemplo de Cristo. Las enseñanzas del Nuevo Testamento no son tanto como una conferencia de un profesor que estamos tratando de copiar en un cuaderno; son más como las palabras de un entrenador que está tratando de ayudarnos a jugar mejor. La imagen de Dios y su renovación nos retan a una forma de pensar, de hablar y de hacer. La esencia de esta renovación es un requerimiento a amar como Dios ama.

La renovación de la imagen de Dios, por tanto, no es una experiencia en la que permanecemos pasivos, sino en la que tenemos que desempeñar un papel activo. Pero, —y esto merece enfatizarse— esta renovación es aún *primordialmente* la obra del Espíritu Santo. No podemos renovarnos a nosotros mismos con nuestras fuerzas. La imagen de Dios no se puede restaurar en nosotros solo con permanecer en unión con Cristo. Cristo mismo lo dice con mucha claridad: «el que permanece en mí, como yo en él, dará mucho fruto [otra metáfora para la renovación de la imagen]; separado de mí no pueden ustedes hacer nada» (Jn. 15:5).

La renovación de la imagen, como se ha comentado antes,⁴⁶ no se completa durante la vida de una persona. Es un proceso que prosigue mientras uno vive. Nunca debemos olvidar que mientras estemos en esta vida presente, los creyentes son *genuinamente* nuevos pero todavía *no totalmente* nuevos.

46. Véase arriba, pp. 50-51.

La imagen de Dios: Compendio teológico

Esto implica que no vemos todavía la imagen de Dios en el sentido más pleno antes de la resurrección final. Claro que vemos esa imagen de forma plena en Jesucristo tal como se nos revela en las páginas de la Sagrada Escritura. Pero Cristo ya no está físicamente en la tierra. Y en esta tierra, incluso en aquellos que están siendo renovados, vemos la imagen de Dios solo «por medio de un espejo, a oscuras». Lo que vemos ahora solo sugiere y da pistas de cómo será la imagen renovada de Cristo. Solo en la vida venidera se hará visible por fin la total riqueza de la imagen; solo entonces veremos a Dios reflejado de manera perfecta y fulgurante en un género humano glorificado. Pasemos, pues, ahora a esta perfección de la imagen.

La imagen perfeccionada

No es sino hasta el tiempo de la glorificación final del hombre que se completará la renovación de la imagen de Dios. Esta perfección final de la imagen será la culminación del plan de Dios para su pueblo redimido. Se nos recuerda de nuevo a Romanos 8:29, «Porque a los que Dios conoció de antemano, también los predestinó a ser transformados según la imagen de su Hijo» —totalmente transformados según dicha imagen, claro está. Y la semejanza del Hijo de Dios no es nada menos que la imagen perfeccionada de Dios.

Con el fin de ver la idea cristiana del hombre en todo su esplendor, por tanto, debemos no solo regresar al hombre tal como fue originalmente creado; antes bien, debemos ir al hombre como un día será. Debemos ver al hombre a la luz de su destino final. Porque, como se mencionó antes, Cristo por medio de su obra redentora nos coloca más alto que lo que estuvo Adán antes de la caída. Adán todavía podía perder su impecabilidad y bendición, pero los santos glorificados ya no podrán hacerlo. Adán fue «capaz de no pecar ni morir» (*posse non peccare et mori*), pero los santos en la gloria no «podrán pecar ni morir» (*non posse peccare et mori*). Esta perfección que no se puede perder es a la que está destinado el hombre, ¡a nada menos!

Se podría preguntar, sin embargo, ¿cómo sabemos que el estado final del hombre redimido es tal que «no podrá pecar ni morir»? La Escritura nos enseña con claridad que en la vida venidera no habrá muerte: «[Dios] devorará a la muerte para siempre» (Is. 25:8); «Lo [el cuerpo] que se siembra en corrupción, resucita en incorrupción» (1 Co. 15:42); «Cuando lo corruptible se revista de lo incorruptible, y lo mortal, de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: 'la

5 Creados a imagen de Dios

muerte ha sido devorada por la victoria'» (1 Co. 15:54); «ya no habrá muerte» (Ap. 21:4).

Más aún, una serie de pasajes del Nuevo Testamento enseñan que los santos glorificados serán impecables en la vida venidera. En Efesios 5:27 Pablo afirma que el propósito final de Cristo para la iglesia es «presentársela a sí mismo como una iglesia radiante, sin mancha ni arruga ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable». El autor de Hebreos dice a sus lectores, con una obvia referencia a creyentes difuntos que ahora se encuentran en el cielo a la espera de la resurrección, «se han acercado [como miembros de la 'iglesia de los primogénitos']... a los espíritus de los justos que han llegado a la perfección» (Heb. 12:23). Juan ve a la Ciudad Santa o a la Nueva Jerusalén que desciende del cielo procedente de Dios, y la describe como «preparada como una novia hermosamente vestida para su prometido» (Ap. 21:2). A esta iglesia perfeccionada, dice además Juan, se le permitirá cruzar las puertas para entrar en la ciudad del pueblo glorificado de Dios en la nueva tierra, mientras que los que no han sido perfeccionados no tendrán parte en ello: «... afuera se quedarán... los que cometen inmoralidades sexuales, los asesinos, los idólatras y todos los que aman y practican la mentira» (Ap. 22:14-15).

La perfección de la imagen de Dios en el hombre está íntimamente relacionada con la glorificación de Cristo. Dado que Cristo y su pueblo son uno, su pueblo también comparte su glorificación. La perfección final de la imagen, por tanto, no solo la producirá Cristo; también seguirá el modelo de Cristo. En la vida venidera «llevaremos también la imagen del [hombre] celestial» (1 Co. 15:49). En la resurrección él transformará nuestro «cuerpo miserable» (lit., «los cuerpos de nuestra humillación») para que sea como «su cuerpo glorioso» (lit., «el cuerpo de su gloria»; (Fil. 3:21). Así pues, seremos totalmente como el Cristo glorificado, no solo en nuestros espíritus sino incluso en nuestros cuerpos. El apóstol Juan lo resume así: «Queridos hermanos, ahora somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que habremos de ser. Sabemos, sin embargo, que cuando Cristo venga seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como él es» (1 Jn. 3:2).

Al seguir reflexionando acerca de la perfección futura de la imagen, nos damos cuenta de que nos resulta imposible visualizar en una forma exacta o precisa cómo será esa imagen perfeccionada. Podemos, desde luego, encontrar analogías entre nuestra vida presente y nuestra existencia futura. Pero serán solo esto, analogías y nada más. ¿Cómo

La imagen de Dios: Compendio teológico

podemos saber con exactitud cómo será ser glorificados, tener lo que Pablo llama un «cuerpo espiritual» (i Co. 15:44)? Solo podemos hablar acerca de la existencia futura en un lenguaje metafórico, como lo hace la Biblia, en particular en el libro de Apocalipsis. Pero en cuanto este lenguaje metafórico puede traducirse a conceptos antropológicos, nos proporciona un cuadro del hombre en el que su funcionamiento en la triple relación mencionada antes llega a su perfección final.

Esta perfección tendrá que ver, en primer lugar y por sobre todo, con nuestra relación con Dios. El hombre entonces estará totalmente orientado hacia Dios. Adoraremos, obedeceremos y serviremos a Dios de manera impecable, sin ninguna imperfección. La alabanza y la adoración de Dios serán entonces tan naturales y constantes como lo es ahora respirar. El libro de Apocalipsis sugiere cómo serán algunas de estas alabanzas: «¡Grandes y maravillosas son tus obras, Señor, Dios Todopoderoso» (Ap. 15:3);⁴⁷ «¡Aleluya! Ya ha comenzado a reinar el Señor, nuestro Dios Todopoderoso. ¡Alegrémonos y regocijémonos y demosle gloria!» (Ap. 19:6-7). Las naciones (en este caso, es de presumir, los santos glorificados) caminarán a la luz de la ciudad (Ap. 21:24), y ya no guiados por su propia comprensión. Los siervos de Dios lo servirán (Ap. 22:3), ya no de manera fragmentada, inadecuada y pecaminosa, sino perfecta.

La perfección de la imagen también tendrá que ver con nuestra relación con el prójimo. Entonces el hombre amará y servirá a su prójimo de manera perfecta; habrán desaparecido los obstáculos que ahora se dan para amar así. Habrá entonces una relación perfecta en una sociedad perfecta. Desaparecerán todas las barreras que ahora separan a las personas, nacionales, raciales, lingüísticas, culturales o religiosas. Entonces habrá una sola iglesia, de la que Cristo será la cabeza. Entonces habrá una sola «nación» de la que Cristo será el rey. Todos los que moren en la nueva tierra serán miembros de la familia de Dios, unidos entre sí con vínculos íntimos e inquebrantables. Pero en medio de esta unidad todavía habrá diferencias. Los creyentes glorificados no serán todos iguales, como gotas de agua. Conservarán sus propios talentos y dones únicos, purificados de toda imperfección. Así como una orquesta sinfónica emite un sonido unificado con muchos

47- Cuando mi esposa y yo estábamos viajando por Suiza unos años atrás, nos emocionó encontrar estas palabras en una lápida colocada en el lugar desde el que se podía ver el majestuoso Matterhorn.

Creados a imagen de Dios

instrumentos diferentes, así la comunión de la vida venidera se caracterizará por la unidad en medio de una gran diversidad armoniosa.

En tercer lugar, la perfección de la imagen tendrá que ver con nuestra relación con la naturaleza. Al principio se le dio al hombre el así llamado mandato cultural, el mandato de dominar la tierra y de desarrollar una cultura que glorificara a Dios. Debido a la caída del hombre en pecado, ni siquiera los creyentes han cumplido ese mandato cultural en la forma que Dios quiso que se llevara a cabo. Solo en la nueva tierra se cumplirá dicho mandato de manera perfecta e impecable.

Una de las promesas dadas a los creyentes es que un día reinarán con Cristo (2 Ti. 2:12). En Apocalipsis 22:5, incluso se nos dice que los creyentes glorificados reinarán para siempre. Y en el cántico de redención en el mismo libro se menciona de manera específica que este reinado ocurrirá en la tierra (Ap. 5:10).

¿Cómo ha de entenderse esto? El Catecismo de Heidelberg, quizá el credo reformado mejor conocido, nos da la pista: será un reinado de los creyentes glorificados *sobre toda la creación*.⁴⁸ En la vida venidera los santos resucitados y glorificados no estarán flotando de una nube a otra en algún lugar del espacio, sino que vivirán en una tierra renovada.⁴⁹ Entonces por primera vez el hombre dominará y cuidará de la naturaleza en la forma en que Dios siempre quiso. Los seres humanos entonces serán administradores, no explotadores, de la tierra, explorando sus recursos y admirando sus bellezas en una forma que dará alabanza sin fin a Dios.⁵⁰ Entonces reinaremos de manera perfecta sobre toda la creación, con Cristo y bajo Cristo.

Apocalipsis 21:24-26 nos dice que «los reyes de la tierra le [a la ciudad santa que habrá en la nueva tierra] entregarán sus espléndidas riquezas», y que «llevarán a ella todas las riquezas y el honor de las naciones». Estas fascinantes palabras sugieren que las mejores contribuciones de cada nación enriquecerán la vida en la nueva tierra, y que todas las capacidades y dones que han sido valiosas en esta vida presente serán de algún modo conservados y enriquecidos en la vida venidera. Esto implica que habrá continuidad al igual que discontinuidad entre la vida presente y la vida venidera, y que, por tanto, nuestros

48. Catecismo de Heidelberg, Respuesta 32: «y que, después de esta vida, reine con Cristo eternamente sobre todas las criaturas».

49. Se puede encontrar una elaboración más completa de la enseñanza bíblica acerca de la nueva tierra en mi obra *La Biblia y el futuro*, (Grand Rapids: Libros Desafío, 1984), cap. 20.

50. Cf. El así llamado cántico de la creación en Ap. 4:11.

La imagen de Dios: Compendio teológico

esfuerzos culturales, científicos, educativos y políticos actuales nos ayudan a preparar una vida más plena y rica en la nueva tierra.⁵¹

Las posibilidades que ahora se nos presentan confunden la mente. ¿Habrá «un mejor Beethoven en el cielo», como ha sugerido un autor?⁵² ¿Habrá mejores Rembrandts, mejores Rafaeles, mejores Constables? ¿Leeremos mejor poesía, mejor drama y mejor prosa? ¿Seguirán avanzando los científicos en logros tecnológicos, continuarán los geólogos a explorar los tesoros de la tierra, y continuarán los arquitectos a diseñar edificios imponentes y atractivos? No sabemos. Pero lo que sí sabemos es que entonces el dominio del hombre sobre la naturaleza será perfecto. Entonces Dios será engrandecido por nuestra cultura en formas que sobrepasarán nuestros sueños más fantásticos.

En la vida venidera, por tanto, la triple relación para la que fue creado el ser humano se mantendrá, profundizará y enriquecerá de manera infinita. Entonces amaremos a Dios por encima de todo, amaremos a nuestro prójimo como a nosotros mismos y dominaremos la creación en una forma que glorifique totalmente a Dios. La imagen de Dios en el hombre entonces se habrá perfeccionado.

Podría resultar útil, llegados a este punto, resumir de manera breve en qué consiste la imagen de Dios, a modo de concisa sinopsis de este capítulo. La imagen de Dios, como vimos, describe no sólo algo que el ser humano *tiene*, sino algo que *es*. Significa que los seres humanos reflejan y también representan a Dios. Así pues, en un sentido la imagen incluye al cuerpo humano. La imagen de Dios, vimos también, incluye tanto un aspecto estructural como un aspecto funcional (que a veces reciben el nombre de imagen más amplia e imagen más restringida), aunque debemos recordar que, según el concepto bíblico, la estructura es secundaria y la función primaria. La imagen debe verse en la triple relación del hombre: hacia Dios, hacia los demás y hacia la naturaleza. Cuando fueron creados, los seres humanos reflejaban a Dios sin pecado en las tres relaciones. Después de la caída la imagen de Dios no se destruyó sino que se pervirtió, de modo que los seres humanos ahora funcionan de manera errónea en las tres relaciones. En el proceso de redención, sin embargo, se está renovando la

51. Cf. Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History* (Grand Rapids: Baker, 1979), pp. 188-

92. Se puede encontrar una exposición más completa sobre este punto en Richard Mouw, *Where the Kings Come Marching In* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

52. Edwin H. Palmer, «Better Beethoven in Heaven?», *Christianity Today*, Feb. 16, 1979, p. 29.

Creados a imagen de Dios

imagen, de modo que el hombre está ya en condiciones de orientarse debidamente hacia Dios, los demás y la naturaleza. La renovación de la imagen de Dios puede verse en su forma más rebotante en la iglesia. La imagen de Dios no es, por tanto estática, sino dinámica, un reto constante a vivir de forma que se glorifique a Dios. En la vida venidera se perfeccionará la imagen de Dios; los seres humanos glorificados vivirán entonces de manera perfecta en las tres relaciones. Después de la resurrección, el hombre redimido estará en un estado más elevado que el hombre antes de la caída, por cuanto ya no podrá pecar ni morir.

Observaciones finales

Todavía se pueden hacer unas cuantas observaciones finales respecto a la imagen de Dios. Primera, debemos ver siempre al hombre a la luz de su destino. Es un punto importante que hay que recordar. Al pensar en el ser humano debemos verlo no solo como lo que es ahora sino también con KMin dmTlegaH^serjHasta aquí nos hemos ocupado del futuro de la imagen de Dios solo en función de quienes son creyentes. La Biblia enseña con claridad que el futuro de la persona que está en Cristo es la vida eterna en un cuerpo resucitado glorioso, la imagen perfeccionada. Pero la misma Biblia también enseña que el futuro de la persona que rechaza a Cristo, sin arrepentirse y sin fe, es la perdición eterna.⁵³ Debemos, pues, vivir con nosotros mismos y entre nosotros a la luz de ese destino futuro.

La posibilidad de perdición futura para quienes no están en Cristo nos debería inducir a cortar la mano que ofende o a sacar el ojo que agravia, como Jesús nos aconsejó que hiciéramos, en vez de pasar la eternidad en el infierno. El pensamiento de semejante destino futuro para personas con las que tenemos contacto debería ser un incentivo para darles testimonio acerca de Cristo y de su salvación. Al mismo tiempo, la perspectiva de «la gloria que habrá de revelarse en nosotros» debería ayudarnos a sobrellevar «los sufrimientos actuales» con paciencia (Ro. 8:18), y estimularnos a seguir «avanzando hacia la meta» (Fil. 3:14). Y el pensamiento de que nuestros hermanos y hermanas en Cristo se encaminan de igual modo hacia la perfección

53. Véase p. ej., Mt. 5:22, 29-30; 10:28; 18:8-9; 25:46; Mr. 9:43; Jn. 3:36; 2 Ts. 1:7-9; Ro. 2:5, 8-9; Heb. 10:28-29, 31; 2 P. 2:17; Jud. 7,13; Ap. 14:10-11; 21:8. Se puede encontrar un análisis de estos pasajes en *La Biblia y el futuro*, cap.19.

La imagen de Dios: Compendio teológico

final debería ayudarnos a pensar en ellos no solo como pobres pecadores, que tropiezan, que tienen muchas faltas irritantes, sino más bien como quienes un día resplandecerán como el sol.

C. S. Lewis expresa este pensamiento con viveza y precisión:

(Es algo muy serio... recordar que la persona más tosca y menos interesante con la que uno habla puede un día ser una criatura que, si la viéramos hoy, estaríamos fuertemente tentados a adorarla, o si no, un espanto y una corrupción tal como ahora la vemos, si fuera el caso, solo en una pesadilla. Todo el día estamos, hasta cierto punto, ayudándonos unos a otros a llegar a uno de estos dos destinos. Es a la luz de estas abrumadoras posibilidades, es con el temor y la circunspección propios de ellos, que deberíamos conducir todos nuestros tratos entre nosotros, todas las amistades, todos los amores, todos los juegos, toda la política...

Son inmortales aquellos con los que bromeamos, con los que trabajamos, nos casamos, rechazamos y explotamos, espantos inmortales o esplendores eternos.⁵⁴

Una segunda observación es ésta: *El hombre y la mujer juntos son la imagen de Dios.* Ya hemos afirmado, en el capítulo 3, que el hecho de que el ser humano haya sido creado hombre y mujer es un aspecto esencial de la imagen de Dios. Karl Barth, como vimos, insiste mucho en este punto: la existencia del ser humano como varón y hembra no es algo secundario para la imagen, sino que es la esencia misma de la imagen de Dios. Esto es así no solo debido a la diferencia de sexo entre varón y hembra, ya que esta distinción también se encuentra en los animales, sino debido a las diferencias de mucho alcance en la personalidad de los dos. La existencia del ser humano como hombre y mujer significa que el hombre como ser masculino ha sido creado para asociarse con otro ser que es esencialmente igual pero misteriosamente diferente de él. Significa que la mujer es el complemento de la propia humanidad del varón, y que el hombre es totalmente él solo en su relación con la mujer.⁵⁵

Esto implica que el hombre no es la imagen de Dios por sí mismo, y que la mujer no puede ser la imagen de Dios por sí misma. Hombre

⁵⁴ C. S. Lewis, *The Weight of Glory* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 14-15.

⁵⁵ Cf. Paul Jewett, *Man a Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 38-39.

Creados a imagen de Dios

y mujer solo pueden reflejar a Dios por medio de la relación mutua, una relación que es una analogía de la relación que Dios tiene dentro de sí. El Nuevo Testamento enseña que Dios existe como una Trinidad de «Personas», Padre, Hijo y Espíritu Santo.⁵⁶ La relación humana, como entre hombre y mujer, refleja la relación entre Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo. Y, sin embargo, hay una diferencia. Porque las personas tales como las conocemos son seres o entes separados, mientras que Dios es tres «Personas» en un Ser Divino. La relación humana, por tanto, es solo una analogía de la relación divina, aunque sí es una analogía.⁵⁷

Es por tanto desafortunado que en nuestra lengua no haya una palabra como la alemana *Mensch* o la holandesa *mens*, que significan ambos: «ser humano, ya sea varón o hembra». La palabra española *hombre* tiene que servir una doble finalidad: puede significar o (1) «ser humano varón o hembra» (el sentido genérico) o (2) «ser humano varón». Este uso doble de la palabra *hombre* parece revelar una especie típica de arrogancia masculina, como si el varón fuera el portador de todo lo que implica ser un ser humano. Pero el hombre solo puede ser plenamente humano en relación y asociación con la mujer; la mujer complementa y completa al hombre, del mismo modo que el hombre complementa y completa a la mujer.⁵⁸ Cuando utilizamos la palabra *hombre* en su sentido genérico, debemos, por tanto (como se hace a menudo en este libro) tener esto siempre presente.

El hecho de que hombre y mujer juntos reflejen a Dios seguirá siendo así en la vida venidera. Jesús en cierta ocasión dijo: «Cuando resuciten los muertos, no se casarán ni serán dados en casamiento, sino que serán como los ángeles que están en el cielo» (Mt. 12:25). La semejanza a los ángeles, sin embargo, significa solo que entonces no habrá matrimonio; no quiere decir que las diferencias entre hombres y mujeres ya no existirán. En la resurrección final no perderemos nuestra individualidad; no solo se conservará sino que se enriquecerá, y nuestra masculinidad o feminidad forma parte de la esencia de esa existencia individual.⁵⁹

En la vida venidera, por tanto, no solo seguiremos reflejando a Dios como hombres y mujeres juntos, sino que podremos hacerlo de

56. Cf. Mt. 28:19; 2 Co. 13:14.

57. Jewett, *Man as Male and female*, p. 45.

58. H. Berkhof, *De Mens Onderweg*, pp. 34-35.

59. Jewett, *Man as Male and Female*, pp. 40-43.

La imagen de Dios: Compendio teológico

manera perfecta. No sabemos cómo se hará realidad esta relación y asociación entre hombres y mujeres en una situación en la que no habrá matrimonio. Pero sí sabemos esto: solo entonces veremos cómo puede darse la relación entre hombres y mujeres en el sentido más rico, pleno y hermoso.

Tercera, *la doctrina de la imagen de Dios tiene implicaciones importantes para la tarea evangelizadora de la iglesia. Aunque, como hemos visto, la Biblia enseña que la caída del hombre en pecado ha pervertido en forma grave la imagen de Dios en él, también enseña que el hombre caído debe seguir considerándose como portador de la imagen de Dios.*⁶⁰ Este hecho implica que debemos ver a todas las personas, sean quienes fueren, de cualquier nacionalidad o raza, de cualquier rango social o económico, sean o no cristianas, como personas hechas a imagen de Dios. Esto es lo exclusivo acerca de los seres humanos; esto es lo que les da dignidad y valía. Incluso una persona que vive una vida de mala fama, que se ha convertido en paria de la sociedad, que no tiene ni un solo amigo en el mundo, incluso una persona así sigue siendo portadora de la imagen de Dios, y debemos honrar esa imagen. Debido a que todas las personas con las que nos encontramos son portadoras de la imagen de Dios, no podemos maldecirlas (Stg. 3:9), sino que debemos amarlas y hacerles el bien.

Juan Calvino, quien estaba tan profundamente consciente de la pecaminosidad e indignidad del ser humano como cualquier otra persona lo haya estado, expresó este mismo pensamiento de una forma contundente:

[...] no debemos considerar en los hombres más que la imagen de Dios, a la cual debemos toda honra y amor... Por tanto, *no* podemos negarnos a prestar ayuda a cualquier hombre que se nos presentare necesitado de la misma... Diréis que es un hombre despreciable y de ningún valor. El Señor demuestra que lo ha honrado con su misma imagen... Replicaréis que este hombre no merece que nos tomemos el menor trabajo por él; pero la imagen de Dios, que en él debemos contemplar, y por consideración a la cual hemos de cuidarnos de él, sí merece que arriesguemos cuanto tenemos y a nosotros mismos.⁶¹

60. Véase arriba, pp. 32-39.

61. *Inst.*, III.7.6.

Si Creados a imagen de Dios ^

Al llevar a cabo la iglesia su labor evangelizadora o misionera, debe mantener viva la convicción de que todas las personas en esta tierra son portadoras de la imagen de Dios. Toda persona que encontremos cuando tratamos de llevar el evangelio es alguien que es portadora de la imagen de Dios. Es, por tanto, una persona en quien deberíamos respetar y reconocer dicha imagen. Si esa persona está fuera de Cristo, ha venido utilizando al servicio del pecado dones que reflejan a Dios. Si bien dicha persona, debido a su estilo pecaminoso de vida, no es digna a los ojos de Dios, Dios todavía puede utilizarla en su servicio. Con su poder transformador Dios puede hacerla capaz de utilizar sus talentos que reflejan a Dios para la alabanza del Creador. Debido a que esa persona ha sido creada a imagen de Dios, en ella hay tremendas potencialidades. Por ello ahora presentamos el evangelio, instándola a que se reconcilie con Dios con la esperanza de que estas potencialidades puedan dar fruto para el reino de Dios. Nuestra preocupación, pues, al evangelizar a las personas no es solo «salvar sus almas», sino restaurar la imagen de Dios a su funcionamiento adecuado en todos los aspectos de la vida, para darle a Dios una mayor gloria.

En la vida venidera se revelarán de manera total los frutos de la obra evangelizadora y misionera de la iglesia. Entonces Dios será honrado en la reunión final de todos aquellos a los que Cristo ha comprado con su sangre, procedentes de toda tribu y nación. Entonces los dones y talentos de todos esos santos comprados con sangre, se utilizarán eternamente para alabanza de Dios. Nuestra labor evangelizadora y misionera debe realizarse con la mirada puesta en ese gran futuro.

Una cuarta y última observación es la siguiente: *la imagen de Dios en su totalidad solo puede verse en el género humano como un todo.* **Hermán Bavinck ha planteado de manera efectiva este punto:**

No es el hombre individual, y ni siquiera el hombre y la mujer juntos, sino el género humano como un todo la imagen plenamente desarrollada de Dios... La imagen de Dios es demasiado rica como para que ía pueda representar ningún ser humano por sí solo, por muy dotado que pudiera ser. Esa imagen solo se puede manifestar en su profundidad y riqueza en la humanidad como un todo con sus millones de miembros. Como las huellas de Dios [*vestigio Dei*] están esparcidas por innumerables obras de Dios, tanto en el espacio como en el tiempo, la imagen de Dios solo puede verse en su totalidad en una humanidad cuyos miembros existen tanto para cada uno como junto a

La imagen de Dios: Compendio teológico

cada uno... A esa humanidad pertenece su desarrollo, su historia, su poder creciente sobre la tierra, su progreso en conocimiento y arte, y su dominio sobre todas las criaturas. Todo esto es un despliegue de la imagen y semejanza de Dios según la cual fue creado el hombre. Del mismo modo que Dios no se reveló a sí mismo solo en el momento de la creación, sino que continua y amplía esa revelación día tras día y de época en época, así sucede también con la imagen de Dios: no es una magnitud inmutable sino que se va desplegando y desarrollando en las formas de espacio y tiempo.⁶²

A esto se le puede agregar un comentario reciente de Richard Mouw:

Una de las propuestas más fascinantes que se ha planteado en discusiones teológicas de la noción bíblica de «la imagen de Dios» es que esta imagen tiene una dimensión «corporativa». Es decir, no existe ningún ser humano en forma individual ni ningún grupo humano que puedan portar o manifestar plenamente lo que está involucrado en la imagen de Dios, de manera que hay un sentido en que esta imagen es poseída de manera colectiva. La imagen de Dios es, por así decirlo, repartida entre los pueblos de la tierra. Al mirar individuos y grupos diferentes, vislumbramos destellos de diferentes aspectos de la imagen plena de Dios.⁶³

Esto implica que solo podemos ver las completas riquezas de la imagen de Dios si tomamos en cuenta toda la historia humana y todas las diversas contribuciones culturales del hombre. Todo lo que grandes artistas, científicos, filósofos y otros han añadido a nuestro caudal de conocimiento, arte y logros tecnológicos refleja la grandeza del Dios que ha dotado al género humano de todos estos dones. Incluso podríamos decirlo así: todo lo que hay en Dios, sus virtudes, su sabiduría, sus perfecciones, encuentra su analogía y semejanza en el ser humano, aunque en una forma limitada y finita. De todas las criaturas de Dios, la persona humana es la revelación más elevada y más completa de Dios.⁶⁴ «El estudio adecuado del género humano es el hombre», dijo Alexander Pope; pero cuando estudiamos al hombre

⁶² Dogmatiek, 2:621-22.

When the Kings, p. 47.

⁶⁴ Bavinck, *Dogmatiek*, 2:603-4.

también estamos aprendiendo acerca de la majestad de Dios.

Esto significa que no debemos tener en menos las contribuciones de diferentes grupos de personas de diversas nacionalidades y razas; antes bien, debemos acogerlas como incremento de nuestro enriquecimiento. Una apreciación adecuada de la doctrina de la imagen de Dios, por tanto, debería excluir todo racismo, todo menosprecio de razas diferentes a la nuestra, como si fueran inferiores a nosotros. Dios hizo a todos los seres humanos a su imagen, y todos ellos pueden ilustrarnos y enriquecernos. «La idea del hombre hecho a imagen de Dios exige... hoy día trascender de manera consciente las barreras nacionales y de clase».⁶⁵

Incluso quienes viven en rebeldía contra Dios y llevan a cabo su labor cultural sin alabar conscientemente a Dios, reflejan a Dios por medio de los dones que él les ha otorgado, dones por los que podemos dar gracias a Dios. Pero aquellos en quienes la imagen de Dios se está renovando, revelan esa imagen de manera voluntaria y autoconsciente. En esta renovación de las vidas del pueblo de Dios, vemos la imagen de Dios mucho más plenamente que en las contribuciones de los no cristianos. Vemos la imagen de Dios en su mayor riqueza y más amplio esplendor solo cuando miramos a la comunidad cristiana a lo largo de los siglos y en todo el mundo; en otras palabras, en la iglesia universal.⁶⁶ Cuando vemos a los grandes santos del pasado y del presente, el apóstol Pablo, Francisco de Asís, Martín Lutero, Juan Calvino, Dietrich Bonhoeffer, la Madre Teresa y Billy Graham, para mencionar solo a unos pocos, vemos cómo es Dios. Y cuando saboreamos los gozos de la comunión cristiana en un grupo de creyentes donde hay «total aceptación, honesto compartir y amor genuino»,⁶⁷ vemos un reflejo del amor de Dios por nosotros.

En la vida venidera veremos la imagen de Dios no solo en su perfección sino en su terminación. Todo el pueblo de Dios, de toda edad y lugar, resucitado y glorificado, estará entonces presente en la nueva tierra, con todos los dones que reflejan a Dios y que les han sido da-

65. Jürgen Moltmann, *Man* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), p. 111.

66. Nótese respecto a esto el comentario de Calvino sobre Juan 13:34, «Este mandamiento nuevo les doy: que se amen los unos a los otros». Calvino dice: «El amor se extiende, de hecho, a los que están fuera, porque todos nosotros somos de la misma carne y todos somos creados a imagen de Dios. Pero como la imagen de Dios brilla con más resplandor en los regenerados, es justo que el vínculo de amor sea mucho más estrecho entre los discípulos de Cristo» (*Comm. on John* [Grand Rapids: Eerdmans, 1979], *ad loc.*).

67. Marión Leach Jacobsen, *Saints and Snobs* (Wheaton: Tyndale, 1972), pp. 28-29).

La imagen de Dios: Compendio teológico

dos. Y todos estos dones, ahora completamente purificados de pecado e imperfección, por primera vez los utilizará el ser humano de una manera perfecta. Entonces, por toda la eternidad, Dios será glorificado por la adoración, servicio y alabanza de los portadores de su imagen en un reflejo resplandeciente y total de sus propias maravillosas virtudes. Y se habrá cumplido el propósito para el cual fue creado el género humano.

Capítulo

6

El tema de la imagen propia

En el estudio de la imagen de Dios, nos fijamos en el hombre en su triple relación: con Dios, con otros y con la naturaleza. Pero ¿acaso no es posible también una cuarta relación, a saber, la de la persona consigo misma? Podríamos decir que esta relación no se enseña de manera específica en la Biblia. Podríamos, sin embargo, pasar a señalar que la relación de una persona consigo misma podría ser sumamente malsana. ¿Qué decir, por ejemplo, del hombre que se odia a sí mismo o de la mujer que se considera que no vale nada? Por otra parte, también es posible que una persona tenga una relación sana o buena consigo misma, una relación de confianza en sí misma. Esta imagen propia y saludable nunca es un fin en sí mismo; es más bien la precondition para un funcionamiento adecuado en la triple relación que se acaba de describir, ayuda a ello y es también resultado del mismo.¹

No deberíamos, pues, pensar en la relación de la persona consigo misma como una cuarta relación junto con las otras tres. Se trata, más bien, de una relación que subyace a todas las otras, y hace que sea posible que la persona se desempeñe de manera adecuada en su relación con Dios, con otros y con la naturaleza. Por ejemplo, una persona que tiene una imagen muy negativa de sí misma, que se ve como totalmente sin valor, no podrá de manera efectiva amar a su prójimo como a

1- Cf. Hendrikus Berkhof, *De Mens Onderweg* (La Haya: Boekencentrum, 1962), p. 27.

Sí Creados a imagen de Dios ^

sí misma; no se atreverá a entablar comunión con su prójimo, ya que siente que no tiene nada valioso que dar. Por otra parte, una persona que posee una imagen positiva de sí misma, que tiene cuando menos una pizca de confianza en sí misma, estará dispuesta a entablar comunión, y de ese modo cumplir el mandamiento de amar al prójimo. Así pues, aunque la relación de los seres humanos consigo mismos no es una cuarta relación además de las otras tres, es con todo sumamente importante, y debe tomarse en cuenta en nuestro estudio del concepto cristiano del ser humano.

Ante todo, unas palabras acerca de la terminología. En este capítulo no se utilizarán dos palabras que suelen usarse en estudios acerca de este tema: *amor a sí mismo* y *autoestima*. El término *amor a sí mismo* puede implicar que tenemos que amar lo que somos por naturaleza, aparte de la gracia de Dios. Un amor de esta clase se aproxima al orgullo; el cristiano no debería, por tanto, entregarse a él. Estoy de acuerdo con Jay Adams en que, cuando Cristo nos dijo que amáramos al prójimo como a nosotros mismos, no nos estaba ordenando que nos amáramos a nosotros mismos sino que simplemente asumía que el amor a sí mismo es algo natural y, por tanto, no debe ser ordenado.² También estoy básicamente de acuerdo con Paul Brownback en que el amor a sí mismo puede conducir fácilmente a rendirse culto a uno mismo:

El mayor peligro del amarse a uno mismo es que signifique rendirse culto a uno mismo. Es idolatría del yo como el ídolo, la antítesis de la legítima bendición que proviene de ser pobres en espíritu. Conduce al orgullo frente a Dios y al egoísmo.³

Lo que no me gusta en la afirmación de Brownback, sin embargo, es su radicalidad. Creo que es posible que un cristiano tenga un amor adecuado de sí mismo, cuando ama a la nueva persona que Dios con su gracia está creando dentro de él, y por ello alaba a Dios y no a sí mismo. Pero debido a la ambigüedad del término *amor a uno mismo*, prefiero no utilizarlo.

También prefiero no utilizar el término *autoestima*, que se define

2. Jay E. Adams, *The Christian Counselor's Manual* (Grand Rapids: Baker, 1973), pp. 142-43.

3. Paul Brownback, *The Danger of Self-Love* (Chicago: Moody Press, 1982), p. 130. Cf. Paul C. Vitz, *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

en el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua como «valoración generalmente positiva de sí mismo». Una vez más, el énfasis parece que se concentra en la satisfacción personal acerca de uno mismo, tal como la persona es según su naturaleza, aparte de la gracia de Dios. Aunque quien no sea cristiano puede desde luego sentirse muy satisfecho consigo mismo aparte de la gracia de Dios, ésta no es la clase de relación consigo mismo que el cristiano debería procurar tener.

Prefiero utilizar el término *imagen propia* o *de sí mismo* que se define como «concepto que tiene alguien de sí mismo o de su papel». Se trata de un término neutral. El concepto que uno tenga de sí mismo puede ser positivo (uno se ve como alguien que vale) o negativo (uno se ve como una persona que no vale nada o muy poco). Este término también permite muy bien una comprensión cristiana: vernos a nosotros mismos no solo como somos por naturaleza, sino como somos por gracia. En este capítulo trataré de elaborar en forma breve cuál debería ser la imagen propia del cristiano, como aspecto importante de la doctrina cristiana del ser humano.

Antes de la caída, cuando Adán y Eva gozaban todavía del estado de integridad, podemos asumir que tenían imágenes muy positivas de sí mismos. No tenían conciencia de ninguna culpa, ya que no habían pecado contra Dios. Ni hubiera habido ninguna posibilidad de sentirse culpables debido a que hubieran pecado uno contra otro. Génesis 2:25, de hecho, describe un estado de armonía perfecta y de total ausencia de vergüenza: «En ese tiempo el hombre y la mujer estaban desnudos, pero ninguno de los dos sentía vergüenza».

La perversión de la imagen propia

Al darse la caída, se produjo una doble perversión de la imagen propia. Primero, la caída fue precedida de un realce excesivo de la imagen que el ser humano tenía de sí mismo. Adán y Eva deseaban ser más que Dios. Génesis 3 nos cuenta la historia. Satanás, por medio de la serpiente, le dijo a Eva que si comía del fruto prohibido se le abrirían los ojos, y sería como Dios (v. 5). «La mujer vio que el fruto del árbol era bueno para comer, y que tenía buen aspecto y era deseable para adquirir sabiduría, así que tomó de su fruto y comió» (v. 6). Al desobedecer el claro mandato de Dios de no comer del árbol de conocimiento del bien y del mal, nuestros primeros padres se colocaron

5 Creados a imagen de Dios

virtualmente por encima de Dios, y tomaron en sus manos|deadnqué era bueno y qué era malo. Este acto reveló su pecaminoso orgullo: indicó que tenían «un concepto de sí más alto»jque el que debían tener (Ro. 12:3). Este orgullo, esta presunción, esta perversión de la imagen de sí mismos en dirección ascendente, fue la causa del primer pecado del hombre.

Después de haber cometido el pecado, se produjo la segunda perversión de la imagen de sí mismos, esta vez en descenso. Adán y Eva ahora se sintieron avergonzados de sí mismos; la imagen de sí mismos se volvió negativa. El relato de Génesis sigue diciendo: «en ese momento se les abrieron los ojos, y tomaron conciencia de su desnudez» (v. 7). Conciencia de su desnudez significaba que ahora experimentaban vergüenza. Ambos cayeron en la cuenta que habían actuado mal, y la imagen de sí mismos comenzó a desplomarse. Adán puso de manifiesto su sentido de vergüenza cuando respondió a la llamada de Dios diciendo: «Escuché que andabas por el jardín, y tuve miedo porque estoy desnudo. Por eso me escondí» (v. 10). La vergüenza ahora se manifestaba en temor. Adán tuvo temor de Dios. También eludió el verdadero problema: debió haber dicho: «Tuve miedo porque pequé»; pero en su lugar dijo: «tuve miedo porque estoy desnudo». Tenemos, pues, la vergüenza asociada con un intento de ocultar la culpa.

Podemos observar esta misma perversión doble de la imagen de sí mismo que tiene el hombre después de la caída. La imagen de sí mismo que tiene el ser humano a veces es desmesuradamente alta Ten forma de jorgullo pecaminoso o excesivamente baja (en forma de sentimientos de vergüenza o carencia de valor como persona).

En primer lugar, desde la caída el ser humano ha tendido siempre a tener una opinión demasiado elevada de sí mismo. Agustín dijo hace mucho: el orgulíj es el pecado básico del ser humano. Aparte de la gracia de Dios, los seres humanos tienden a pensar de sí mismos como autónomos, o como la ley para sí mismos. Se niegan a inclinarse delante de Dios y de sus mandamientos para vivir como les plazca. En el ser humano no hay por naturaleza un sentido de dependencia de Dios, sino más bien orgullo por sus propios logros y un sentido exagerado de la propia importancia. Quizá el ejemplo bíblico más dramático de esta actitud es el Rey Nabucodonosor quien, caminando por el techo de su palacio real, dijo: «¿Miren la gran Babilonia que he construido como capital del reino! ¡La he construido con mi gran poder, para mi

propia honra!» (Dn. 4:30). Un ejemplo más reciente del mismo rasgo sería Adolfo Hitler, un hombre tan embriagado con su propio sentido de grandeza que estuvo dispuesto a exterminar a millones de personas con el fin de exaltar su propio ego.⁴ Una vez más, esto es la primera perversión de la imagen propia.

La segunda clase de perversión también se suele encontrar en el hombre caído: la de una imagen propia desmesuradamente baja. Debido a que el ser humano cae en la cuenta de que está lejos de ser lo que debería haber sido, a menudo ~~tiende a~~ despreciarse, a minusvalorarse, quizá incluso a odiarse. A veces, de hecho, piensa que no tienen ningún valor como persona. Los criminólogos nos dicen que la mayoría de criminales tienen imágenes negativas de sí mismos; se odian y odian a la sociedad, expresando este odio en hechos de violencia. Pero este fenómeno no se limita a criminales. Los psiquiatras, los psicólogos y los consejeros pastorales dicen que una gran cantidad de quienes buscan su ayuda les llegan con sentimientos de inferioridad y con imágenes negativas de sí mismos. Cari Rogers, el muy conocido propulsor de la terapia centrada en el cliente, lo formula así: «El meollo central de la dificultad que experimentan las personas tal como Jas hÉ ido conociendo... es que en [la gran mayoría] de los casos ^desprecian, se consideran personas sin ningún valor e incapaces de ser amadas».⁵

Ambas desviaciones que hemos descrito son deformaciones de la imagen propia que Dios quiere que tengamos. El orgullo y la presunción son detestables ante sus ojos, porque «Dios se opone a los orgullosos, pero da gracia a los humildes» (1 P. 5:5). Podría pensarse que la deformación opuesta, la de una imagen sumamente negativa de uno mismo, es más saludable que el orgullo, porque tener una imagen desfavorable de uno mismo es la condición necesaria para un verdadero arrepentimiento. Por ejemplo, en la parábola de Jesús, el recaudador de impuestos que se consideraba pecador se fue a casa justificado, y no así el fariseo que se creía justo (Lc. 18:9-14). De hecho, uno debe primero darse cuenta de la magnitud de su pecado contra Dios (y esto sin duda conllevará una imagen nada halagadora de uno mismo) an-

4- Véase Alian Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny* (New York: Harper & Row, 1971).

5- Cari R. Rogers, «Reinhold Nieburh's *The Self and the Dramas of History*: A Critic *Pastoral Psychology* 9 (junio 1958):17.

tes de poder sentir la necesidad de arrepentirse de su pecado y de acudir a Cristo en fe.⁶ Pablo subraya esto mismo en 2 Corintios 7:10: «la tristeza que proviene de Dios produce el arrepentimiento que lleva a la salvación». Todo esto es enseñanza bíblica sólida, pero sigue siendo verdad que Dios no quiere que su pueblo se mantenga perpetuamente esclavo de una imagen propia muy desfavorable.

La renovación de la imagen propia

Como vimos anteriormente, en el proceso redentor la imagen de Dios en el ser humano, que se pervirtió debido a la caída, se va renovando de manera progresiva. Esto implica que, en este proceso, la imagen que el ser humano tiene de sí mismo, la cual también se ha pervertido por causa de la caída, se va de igual manera renovando. Esta renovación de la imagen propia se produce en dos direcciones.

Primero, cuando Dios nos renueva por medio de su Espíritu, nos capacita para renunciar al pecaminoso orgullo, la primera perversión de la imagen propia. Nos ayuda a cultivar verdadera humildad. Esto incluye, entre otras cosas, una conciencia sincera tanto de nuestras fortalezas como de nuestras debilidades. El pasaje bíblico que viene a la mente a este respecto es Romanos 12:3: «Por la gracia que se me ha dado, les digo a todos ustedes: Nadie tenga un concepto de sí más alto que el que debe tener, sino más bien piense de sí mismo con moderación».

6. En relación con este punto, quisiera mostrar mi desacuerdo con la idea de imagen propia del cristiano presentada en el libro reciente de Robert H. Schuller, *Self-Esteem: The New Reformation*. Waco, TX: Word Books, 1982). Aunque valoro la insistencia de Schuller en la importancia para el cristiano de una imagen propia positiva, no me agrada lo que me parece una idea superficial del pecado. En la p. 65 Schuller dice que llamar al pecado «rebelión contra Dios» es «poco profundo y ofensivo para el ser humano». Mi respuesta, sin embargo, es que no son solo los teólogos sino la Biblia misma la que llama al pecado rebelión contra Dios (Is. 1:2; Ez. 2:3-5; Dn. 9:5). En la p. 127 Schuller afirma que el mensaje del evangelio es «potencialmente peligroso si para tratar de elevar a una persona primero tiene que ponerla por los suelos». Pero ¿acaso no debe la persona conocer primero su pecado antes de sentir la necesidad de acudir a Cristo en busca de perdón y salvación? ¿Y acaso Pablo en Romanos no muestra primero que «tanto los judíos como los gentiles están bajo el pecado» (3:9) antes de presentarles su mensaje estimulante acerca de la justificación por fe? La Biblia contiene una idea muy seria del pecado, en tanto que Schuller no. Y si alguien disminuye la gravedad del pecado, ¿acaso no disminuye también la grandeza de la gracia de Dios? (Cf. Dennis Voskuil, *Mountains into Goldmines* [Grand Rapids: Eerdmans, 1983], pp. 146-51; también Kenneth S. Kantzer con Paul W. Fromer, «ATheologian Looks at Schuller», *Christianity Today* 28, no. 11 [10 de ago. de 1984]:22-24).

El tema de la imagen propia ~4f

La humildad incluye, además la disposición a considerar a los demás como mejores que uno (Fil. 2:3), es decir, estar más dispuesto a alabar a otros que a que los otros lo alaben a uno. Esta humildad **conlleva también reconocer *qu&^odd~si* nuestros dones y talentos vienen de Dios, con lo cual se erradica de raíz nuestro orgullo**. Pablo lo dice de manera muy elocuente en 1 Corintios 4:7: «¿Quién te distingue de los demás? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué presumes como si no te lo hubieran dado». Y en 2 Corintios 3:5 escribe: «No es que nos consideremos competentes en nosotros mismos. Nuestra capacidad viene de Dios». Finalmente, humildad significa *la voluntad de utilizar nuestros dones al servicio de Dios y al servicio de los demás*. Cuando vemos nuestros dones bajo esta perspectiva, siempre caeremos en la cuenta de que los hubiéramos podido usar de manera mucho más generosa que como en realidad lo hicimos, y por ello se nos alejará de una imagen propia que sea excesivamente elevada.

¿Ayuda también el proceso redentor a corregir la segunda clase de perversión que hemos examinado, a saber, la de una imagen propia excesivamente baja? La respuesta es sí, cuando se entiende la Biblia en una forma equilibrada. Es de lamentar que muchos cristianos evangélicos parecen tener una imagen propia mucho más negativa que positiva, ya que, cuando se miran a sí mismos, lo que ocupa el punto focal de su campo visual es su continua pecaminosidad e insuficiencia más que su nuevo ser en Cristo. Pero asociar esta clase de imagen propia negativa con el cristianismo bíblico es, creo, una grave distorsión. Cuando se capta la fe cristiana en su totalidad, se encontrará que contiene grandes recursos para poder tener una imagen propia positiva. Esta imagen propia positiva es uno de los resultados saludables del proceso redentor, y un aspecto de la renovación de la imagen de Dios.

Al estudiar los recursos bíblicos para una imagen propia positiva, me gustaría analizar brevemente las enseñanzas bíblicas tanto sobre la justificación como sobre la santificación. La justificación es un acto de Dios por medio del cual atribuye al (o sea, acredita a la cuenta del) creyente la satisfacción perfecta y la justicia de Cristo. Esto significa que Dios olvida totalmente todos los pecados de quienes están en Cristo por fe. La Biblia toma muy en serio el pecado; nos enseña que, cuando actuamos mal, pecamos no solo contra personas sino contra Dios mismo. La Biblia también nos muestra, sin embargo, que Dios ha provisto una forma por medio de la cual podemos ser liberados no

solo de los sentimientos de culpa sino de la culpa misma. Dado que Cristo llevó nuestro pecado (i P. 2:24) y sufrió el castigo por nuestros pecados en la cruz (Ro. 3:24-25; 2 Co. 5:21), Dios libera ahora déla culpa a todos los que están en Cristo. Esto significa que, cuando Dios mira a los que estamos en Cristo, ya no ve nuestro pecado y culpa, sino que ve en su lugar la justicia perfecta de Jesucristo. Esta maravillosa verdad del perdón divino es el fundamento para una imagen propia positiva del cristiano.

La santificación es la obra de Dios por medio de la cual el Espíritu Santo va liberando en forma progresiva al creyente de la contaminación del pecado y lo va haciendo más semejante a Cristo. Lo que resulta evidente en esta definición es que, debido a lo que sucede en el proceso de santificación, el creyente ya no es la misma persona que antes de la conversión, sino que es una persona cambiada. Este cambio es la segunda razón de por qué el cristiano debería tener una imagen de sí mismo básicamente positiva.

Tres conceptos bíblicos (*nuevo yo contra el viejo yo, vida en el Espíritu y la nueva criatura*) ayudan a ilustrar esta vida cambiada. Primero examinaremos el punto del *nuevo yo contra el viejo yo*. Muchos cristianos piensan que el creyente es tanto un «viejo yo» (el «hombre viejo») como un «nuevo yo» (u «hombre nuevo»). Antes de la conversión, quien ahora es creyente era solo un viejo yo; en el momento de la conversión esa persona se convierte en un nuevo yo, sin, no obstante, perder en su totalidad el viejo yo. Existe, pues, una lucha constante entre estos dos aspectos o partes del ser del creyente, ya que el «despojarse» o «crucifixión» del viejo yo se considera como un proceso de toda la vida.

Como vimos antes, sin embargo, en relación con una exposición sobre Colosenses 3:9-10/ esta manera de entender la relación entre el viejo yo y el nuevo yo no armoniza con la enseñanza bíblica.⁸ El ya difunto profesor John Murray lo planteaba de una manera muy gráfica:

7. Véase arriba, pp. 44-45.

8. Esto no quiere decir que no haya lucha en la vida cristiana. Pero no debería entenderse esa lucha como entre el viejo yo (o sea, la persona total esclavizada por el pecado) y el nuevo yo (la persona total bajo la guía del Espíritu Santo), sino más bien como una lucha entre el nuevo yo y los remanentes del pecado connatural que sigue permaneciendo en nosotros.

El tema de la imagen propia

El viejo hombre es el hombre no regenerado; el nuevo hombre es el hombre regenerado, creado en Cristo Jesús para buenas obras. Es igual de imposible llamar al creyente un nuevo hombre y un viejo hombre que llamarlo un hombre regenerado y un no regenerado.⁹

El cristiano, en otras palabras, debería verse a sí mismo como alguien que, con la fortaleza del Espíritu, se ha despojado de forma definitiva del viejo yo y de la misma forma se ha revestido del nuevo yo, el cual, sin embargo, todavía sigue siendo renovado de manera progresiva. Sobre la base de la obra redentora de Dios, por tanto, la imagen propia del creyente debería ser positiva, no negativa.

Una segunda forma que tiene la Biblia de mostrarnos el cambio que se produce en el creyente como resultado del proceso de santificación es su enseñanza sobre la *vida en el Espíritu*. En su carta a los cristianos de Roma, Pablo contrasta los que «andan conforme a la carne» con los que «andan conforme al Espíritu», y luego dice, «Pero vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu» (8:9, RV95). La pregunta con la que ahora nos enfrentamos es, ¿qué quiere decir Pablo aquí con «carne» y «Espíritu»? Por «Espíritu» en este pasaje es probable que quiera decir el Espíritu Santo. Por «carne» aquí Pablo no quiere decir el cuerpo, sino más bien la tendencia que hay en el hombre caído de desobedecer a Dios en todas las esferas de la vida, tanto con la mente como con el cuerpo. «Carne» en este sentido equivale más o menos a «pecado connatural».

Claro está que los creyentes deben seguir enfrentándose al «pecado connatural» o a «la carne» mientras vivan de este lado de la resurrección.¹⁰ Pero Pablo en este caso se apura a afirmar que, a pesar de este hecho, los creyentes no *viven en la carne* (o sea, esclavos de la carne) sino *en el Espíritu* (o sea, bajo el dominio y control del Espíritu Santo). En lugar de que la carne los domine y controle por completo, ahora están bajo la dirección del Espíritu dirigiéndose hacia una

9- *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 218.

10. «Carne» en este sentido no debe verse como idéntico a «el viejo yo» o al «viejo hombre». Es perspicaz el comentario de John Murray:

El término «viejo hombre» no se presta a la misma clase de utilización que tenemos en el caso de «pecado» y «la carne». «Viejo hombre» designa a la persona en su unidad como bajo el dominio de la carne y el pecado. Aunque Pablo, en realidad, se identifica a sí mismo, a suyo, con el pecado... y luego también con la justicia,... con todo no llama al primero su «viejo yo» y al segundo su «nuevo yo». De igual modo no llama al «pecado» y a «la carne» en él «el viejo hombre» (*Principles of Conduct*, p. 218 n. 7).

forma de vida que agrada a Dios y ayuda a los demás. De modo que aquí, una vez más, surge una imagen propia positiva: los cristianos no deberían verse como viviendo en parte en la carne y en parte en el Espíritu sino como viviendo en el Espíritu y habiendo sido liberados de la tiranía de la esclavitud de la carne.

Se podría, sin embargo, plantear un interrogante más: ¿Acaso no enseña la Biblia que hay una lucha incesante entre el Espíritu y la carne en la vida del creyente, y acaso esta lucha incesante no conlleva la posibilidad de una imagen negativa de uno mismo? No necesariamente. Resulta instructivo ver cómo Pablo habla mucho de esto en Gálatas 5:16: «Digo, pues: Andad en el Espíritu, y no satisfagáis los deseos de la carne» (RV95).

Claro está que Pablo describe aquí la vida cristiana como que conlleva una lucha perpetua entre el Espíritu Santo y la carne. Pero en ningún modo implica que, cuando llevan a cabo esta lucha los cristianos siempre perderán, siempre cederán ante la carne. Antes bien, la atmósfera de este versículo es de aliento: si siguen caminando o viviendo en el Espíritu, no seguirán satisfaciendo los anhelos y deseos malos de la carne. El versículo contiene una promesa, no una amenaza. Si hacen una cosa, no estarán haciendo la otra. De modo que Pablo dice, luchen contra el pecado y no esperen la derrota sino confíen en el triunfo. Porque en la fortaleza del Espíritu pueden decir no a la carne. Una vez más, vemos que la imagen que el cristiano tiene de sí mismo debería ser positiva.

Una tercera forma que tiene el Nuevo Testamento de describir este cambio es con lo que dice acerca del creyente como *una nueva criatura*. El pasaje que viene a la mente a este respecto es 2 Corintios 5:17: «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es: las cosas viejas pasaron; todas son hechas nuevas» (RV95). La palabra que aquí se traduce como «criatura» (*ktisis* en griego) básicamente significa «creación», y así se traduce en una serie de versiones recientes de la Biblia (véase la NVT). Lo que dice el pasaje es probable que sea algo así: las personas que están en Cristo deben verse como miembros de la nueva creación de Dios, como quienes pertenecen a la nueva era que Cristo inauguró. El cristiano, en otras palabras, ya no pertenece a la vieja era de esclavitud al pecado; ahora pertenece a la nueva era de salvación, gozo y paz que la resurrección de Cristo inició. Como alguien que pertenece a esa nueva creación, por tanto, el creyente en un sentido muy real es una nueva criatura.

El tema de la imagen propia

Es común pensar que este concepto de «la nueva creación» se aplica solo a la vida venidera. Sin duda que las implicaciones totales de esta nueva condición de criatura no se revelarán sino hasta que quienes estamos en Cristo hayamos sido resucitados en gloria y estemos viviendo en la nueva tierra. Pero las palabras de 2 Corintios 5:17 están en tiempo presente. A quienes están en Cristo Pablo les dice que **ison nuevas criaturas ahora! No totalmente nuevas, claro está, pero sí auténticamente nuevas. Y quienes somos creyentes deberíamos vernos de esta forma: ya no como malvados y esclavos desvalidos del pecado, sino como quienes hemos sido creados de nuevo en Cristo Jesús.**

La vida cristiana implica no solo creer algo acerca de Cristo sino también creer algo acerca de nosotros mismos. Debemos creer que somos de hecho parte de la nueva creación de Cristo. Nuestra fe en Cristo debe incluir: creer que somos exactamente lo que la Biblia dice que somos.¹¹ **í**

Todo esto implica que el creyente cristiano puede tener, y debería tener, una imagen propia primordialmente positiva. Esta clase de imagen no quiere decir «sentirse bien acerca de uno mismo» sobre la base de nuestros propios logros o comportamiento virtuoso.¹² Esto sería orgullo pecaminoso. La imagen propia del cristiano significa verse a la luz de la obra gratuita de Dios de perdón y renovación. Implica dar a Dios toda la alabanza por lo que con su gracia ha hecho y sigue haciendo dentro de nosotros y por medio de nosotros. Incluye confianza en que Dios puede utilizarnos, a pesar de nuestras deficiencias, para hacer avanzar su reino y para llevar gozo a otros.

Esta imagen propia del cristiano, cuando se entiende bien, es lo opuesto del orgullo espiritual. Va de la mano con una profunda convicción de pecado y con un reconocimiento de que todavía nos encon-

U. Se puede encontrar una elaboración más completa de los recursos bíblicos en cuanto a imagen positiva propia del cristiano en mi *The Christian Looks at Himself*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 31-60.

En relación con esto, quisiera expresar mi desacuerdo con la tesis principal del libro de Paul Brownback, *The Danger of Self-Love*. Brownback critica *The Christian Looks at Himself* porque siente que la Biblia no nos enseña a pensar de manera positiva acerca de nosotros mismos sino que más bien nos insta a no pensar para nada en nosotros mismos (pp. 133, 137). Pero esta solución es muy poco realista. Además Brownback no aprecia debidamente el cambio real que se da en el cristiano en el proceso de santificación, es decir, el cambio descrito arriba. Es significativo que este autor no se refiera en ninguna parte a los capítulos en *The Christian Looks at Himself* (caps. 3, 4 y 5) en los que se plantea este cambio.

lū. Brownback, *Danger*, p. 14.

Sí Creados a imagen de Dios ^

tramos lejos de lo que deberíamos ser. Significa gloriarse no en uno mismo sino en Cristo.

La imagen propia del cristiano no es nunca un fin en sí mismo. Siempre es un medio con el fin de vivir para Dios, para otros, y para la preservación y desarrollo de la creación de Dios. Nos conduce a salir de nosotros mismos. Nos libera de preocuparnos por nosotros mismos y nos hace libres para que podamos con gozo servir a Dios y amar a los demás.

La imagen de nosotros mismos como cristianos, por tanto, no debe ser estática sino dinámica. El creyente nunca puede sentirse satisfecho consigo mismo. Debe siempre seguir adelante, en la fortaleza de Cristo, hacia la meta de la perfección cristiana. Los cristianos deberían verse a sí mismos como personas nuevas a las que el Espíritu Santo va renovando en forma progresiva.¹³

Se dice que a veces los pilotos de aviones no están seguros de si el avión en el que van esté volando boca abajo o boca arriba. En esos momentos deben mirar el panel de instrumentos para encontrar la respuesta a su perplejidad. A modo de analogía, quizá podríamos pensar en que la Biblia es nuestro panel de instrumentos. Mantener la mirada puesta en la Biblia nos ayudará a recordar quiénes somos en realidad.

13. A veces se afirma que Juan Calvino, con su fuerte insistencia en la pecaminosidad del ser humano, enseñó a sus seguidores a tener una imagen propia más negativa que positiva, (cf., p.ej., W. M. Counts, «The Nature of Man and the Christian's Self-Esteem», en *The Journal of Psychology and Theology* 1, no. 1 [enero de 1973]:28-44). Se encuentra una refutación competente y minuciosa de esta opinión errónea en Louis A. Vos, «Calvin and the Christian Self-Image», en *Exploring the Heritage of John Calvin*, ed. David E. Holwerda (Grand Rapids: Baker, 1976), pp. 76-109.

Capítulo

7

El origen del pecado

El origen del pecado constituye sin duda un tema importante. El hombre fue creado a imagen de Dios. Pero esa imagen se encuentra ahora pervertida. Los seres humanos ahora son pecadores, propensos a toda clase de pecados, en busca a veces de increíbles honduras de iniquidad. Surge, por tanto, de forma natural la pregunta, ¿de dónde vino el pecado? ¿Creó Dios al ser humano como un ser pecador? O bien, si no fue así, ¿se volvió el ser humano pecador algún tiempo después de haber sido creado? Y si se volvió pecador, ¿cómo sucedió?

En la historia del pensamiento cristiano la respuesta tradicional a estas preguntas ha sido ésta: Dios creó al hombre bueno, sin ningún pensamiento ni deseo pecaminoso. Pero el pecado se introdujo en el mundo debido a la caída y desobediencia de nuestros primeros padres, Adán y Eva. Desde la caída, la naturaleza humana se ha vuelto tan corrompida que, sin la gracia de Dios, el ser humano es ahora incapaz de hacer cualquier obra genuinamente buena y es propenso a toda clase de mal.¹

Cf. P. ej., los siguientes credos reformados: Catecismo de Heidelberg, Preg. 6-8; Confesión Belga, Art. 14; Cánones de Dort, I.i; III-IV.2; Confesión de Westminster, cap. 6.

¿Fue Adán una persona histórica?

v

En décadas pasadas, una serie de teólogos que forman parte de la que se suele llamar tradición reformada han planteado la idea de que Adán y Eva no fueron personas reales que vivieron en esta tierra sino símbolos del origen divino del hombre y de su caída en pecado. Tal como lo ven estos teólogos, el relato de la caída en Génesis 3 no describe algo que sucedió de hecho en la historia. Según Karl Barth, por ejemplo, el relato de Génesis 3:1-7 no es historia sino solo «saga»;² Adán no fue una figura histórica sino, a modo de *ejemplo*, el representante de todos los que vinieron después de él;³ además, en ningún momento fue el hombre trasgresor y, por tanto, culpable delante de Dios.⁴ Emil Brunner, como vimos antes, rechaza lo que llama «la historicidad de la historia de Adán»; para el hombre moderno, insiste, ya no se da la posibilidad de aceptar tal historicidad.⁵ En años más recientes, H. M. Kuitert, profesor de teología en la Universidad Libre de Ámsterdam, ha afirmado que no debemos entender a Adán como figura histórica, sino más bien como un ejemplo pedagógico o «modelo didáctico», una ilustración de lo que sucede a todo hombre, que nos ayuda a entender el significado y realidad de Jesucristo.⁶

Estoy convencido de que negar que Adán y Eva fueron personas reales que vivieron en esta tierra y ver a Adán y Eva como símbolos o «modelos didácticos» se basa en una comprensión incorrecta de las Escrituras. El relato de Génesis no es solo una referencia bíblica al primer hombre. La genealogía del primer capítulo de 1 Crónicas comienza con Adán (v. 1), y lo trata obviamente como una persona histórica. De igual modo, la genealogía de Jesús en Lucas 3 finaliza con las siguientes palabras: «hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo

2. Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/i (Edinburgh: T. & T. Clark, 1961), p. 508.

3. G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 84.

4. Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, p. 495.

5. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (Philadelphia: Westminster Press, 1952), p. 48.

6. H. M. Kuitert, *Do You Understand What You Read?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 40. Con todo, deberíamos notar además que la negación de la historicidad de la caída no es nueva, sino que se remonta a la antigüedad. El estudioso judío Filón (c. 30 a.C.-c. 45 d.C.) enseñaba que la historia de Adán y Eva no era el relato de algo que había acaecido en la historia sino tan solo un mito (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* [London: Adam and Charles Black, 1958], p. 20). Y Orígenes, el teólogo alejandrino (c. 185 - c. 254), enseñó que el relato del Génesis acerca de la caída era un mito cósmico, que reflejaba la experiencia de todo hombre y de toda mujer, ya que todos los seres humanos habían caído en pecado durante un estado de preexistencia (ibid., pp. 180-82).

El origen del pecado

de Dios» (v. 38). Este versículo sitúa claramente a Adán a la cabeza de una lista de personas históricas, e indica que Adán comenzó a existir no por medio de una generación natural sino por la acción creadora de Dios.

Además, cuando los fariseos le preguntaron a Jesús acerca del divorcio (Mt. 19:4-6; Mr. 10:6-8), en su respuesta se refirió a las afirmaciones que se encuentran en Génesis 1:27 y 2:24. Estos pasajes afirman que Dios hizo al ser humano hombre y mujer, y que el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse con su esposa. La referencia de Jesús al comienzo de todas las cosas tal como se relata en Génesis, no hubiera sido relevante para la situación de su época de haber sido el hombre y la mujer simples símbolos descritos en dichos versículos. Las palabras de Jesús presumen la existencia de una pareja humana real.

También Pablo aceptó la historicidad de nuestros primeros padres. En 1 Timoteo 2:13 propone el siguiente fundamento para su instancia a que las mujeres no deberían enseñar ni tener autoridad sobre los hombres: «pues Adán fue formado primero, después Eva». Estas palabras indican que Pablo aceptaba la secuencia temporal de la creación de Eva después de Adán, tal como se describe en Génesis; la secuencia temporal implica sucesión histórica. Pablo agrega, «y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en trasgresión» (v. 14, RV95). La afirmación «la mujer siendo engañada» refleja las palabras de Génesis 3:13, donde se cita a Eva diciendo: «la serpiente me engañó, y comí». Las palabras de Pablo indican que aceptó de manera total la historicidad del relato bíblico de la caída.

Pablo vuelve a referirse a Adán en su carta a los corintios: «ya que la muerte vino por medio de un hombre, también por medio de un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos volverán a vivir (1 Co. 15:21-22). Nótese que Pablo aquí establece un contraste entre dos hombres: uno por medio del cual entró la muerte en el mundo, y otro por medio del cual ha llegado la resurrección; el versículo 22 especifica que el primer hombre fue Adán y que el segundo hombre fue Cristo. Aquí se sitúan a Adán y a Cristo uno junto al otro. Es obvio que Pablo creía que Cristo fue una figura histórica, una persona que vivió en esta tierra durante cierto período de la historia. ¿Acaso el hecho de que Pablo haya colocado a Adán junto a Cristo, no implica que creía que Adán fue también una persona histórica? Si Adán fue solo una figura mítica,

Sí Creados a imagen de Dios ^

ca o simbólica, como insisten algunos teólogos recientes, podríamos parafrasear el versículo **22** más o menos así: «Como en el caso de Pandora [personaje de la mitología griega de la que se dice que abrió la caja de la que salieron todos los males que desde entonces han asolado al género humano] todos mueren, así también en Cristo todos vivirán». Pero ¿acaso esta manera de entender no destruye la estructura del pensamiento de Pablo? ¿Acaso Pablo no contrasta aquí de manera clara una cabeza de la raza humana con otra? Y si la segunda cabeza fue una persona histórica, ¿no estamos obligados a concluir que también lo fue la primera cabeza? Pablo habla aquí de dos hombres; si el primero fue solo un símbolo, ¿qué base tenemos para creer que el segundo (nuestro Señor Jesucristo) no fue un símbolo?

Un poco más adelante en la misma carta, Pablo vuelve a hablar de Adán como el primer hombre en contraste con Cristo como el segundo hombre: «Así está escrito: «El primer hombre, Adán, se convirtió en un ser viviente»; el último Adán, en el Espíritu que da vida... El primer hombre era del polvo de la tierra; el segundo hombre, del cielo» (15:45-47)- El comentario de John Murray sobre estos pasajes es muy pertinente:

El paralelismo y contraste [en estos versículos] exige que Adán como el primer hombre tenga una identidad histórica comparable a la de Cristo mismo. De otro modo se pierde la base para la comparación y el contraste. Adán y Cristo tienen relaciones únicas para la raza humana, pero con el fin de sostener estas relaciones, deben tener ambos ese carácter histórico y con ello estas relaciones resulten posibles y relevantes.⁷

Encontramos en la carta de Pablo a los Romanos un pasaje de importancia crucial y definitiva para el tema en discusión. En **5:12-21** Pablo establece el contraste entre los malos resultados que nos han llegado por medio de Adán, nuestra primera cabeza, con las bendiciones que nos han llegado por medio de Cristo, nuestra segunda cabeza, de quien Adán fue una figura *{tipos}*. El punto de Pablo no es que la muerte y la condena han venido a nosotros debido a que todos nosotros de algún modo, en algún momento u otro, hayamos pecado,⁸

7. John Murray, «Historicity of Adam», ISBE, 1:50.

8. Esta interpretación parecería estar implícita en la enseñanza de todos los teólogos que niegan la historicidad de Adán.

El origen del pecado

sino que la muerte y condenación nos han sobrevenido debido a la trasgresión *de un hombre*, a quien Pablo, siguiendo el relato bíblico, llama Adán.

Pablo comienza su exposición diciendo: «Por medio de un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por medio del pecado entró la muerte...» (v. 12). Si Barth, Brunner y Kuitert tienen razón en entender lo que la Biblia quiere decir por «Adán», en realidad deberíamos interpretar que Pablo aquí dice: «*Por medio de ningún hombre el pecado entró en el mundo, y por medio del pecado entró la muerte*», ya que Adán nunca existió como persona sino simplemente como un símbolo que representa a todas las personas. Pablo, sin embargo, no dice nada parecido. Antes bien, afirma, «*por medio de un solo hombre el pecado entró en el mundo*».

El versículo 14 dice: «sin embargo, desde Adán hasta Moisés, la muerte reinó, incluso sobre los que no pecaron quebrantando un mandato, como lo hizo Adán, que es figura de aquel que había de venir». Nótese que Pablo piensa en un período concreto de tiempo, que va desde el tiempo de una persona concreta, Adán, al de Moisés. Es obvio que Pablo se refiere a una persona que vivió en cierto momento, de la historia; no tiene sentido decir «desde el género humano hasta Moisés». Además, Pablo escribe acerca de personas que «no pecaron, quebrantando un mandato, como lo hizo Adán». Si la trasgresión de Adán fue simplemente la trasgresión de todos los hombres, expresada simbólicamente bajo la forma de un relato o modelo didáctico, ¿para qué se hablaría de personas que *no pecaron quebrantando un mandato, como lo hizo Adán*? Hay que preguntarse qué sentido tendría si entendiéramos el versículo 14 como sigue: «Sin embargo...la muerte reinó, incluso sobre aquellos cuyos pecados no fueron como las transgresiones de todos los hombres». ¿Quién hay cuyos pecados no sean como las trasgresiones de todos los hombres?

En el versículo 15 Pablo escribe: «porque si por la trasgresión de aquel uno murieron los muchos, abundaron mucho más para los muchos la gracia y el don de Dios por la gracia de un hombre, Jesucristo» (RV60).

La fuerza del mensaje radica en el contraste entre el uno y los muchos. Si «un hombre» en la primera frase simplemente equivale a «muchos», como implica la posición de Barth, Brunner y Kuitert, se pierde por completo la idea de Pablo. «El uno y los muchos» no es desde luego lo mismo que «los muchos y los muchos». Además, nóte-

se de nuevo el paralelismo entre Adán y Cristo. Ninguno de nosotros pensaría en afirmar que en este versículo Cristo equivale simplemente a la totalidad de los hombres. Pablo, de hecho, describe a Cristo aquí como «un hombre, Jesucristo». El punto de Pablo es: por medio de lo que un hombre (Adán) hizo, muchos murieron; pero por medio de lo que otro hombre (Cristo) hizo, la gracia de Dios abundó para muchos. La afirmación pierde todo sentido si en la primera frase se alegoriza la relación entre el uno y los muchos. Si Pablo pensaba en Jesucristo aquí (y en el v. 17) como persona histórica, ¿qué derecho tiene nadie de sugerir que no pensaba en Adán, al que describe en estos versículos con una expresión idéntica a la que utiliza para Cristo «un hombre... un hombre») como persona histórica?

Negar al Adán histórico tiene efectos desastrosos para la interpretación del versículo 19: «Porque así como por la desobediencia de uno solo muchos fueron constituidos pecadores, también por la obediencia de un solo muchos serán constituidos justos». Todos los cristianos evangélicos rechazarían el pensamiento de que somos constituidos justos debido a nuestra propia obediencia; insistimos en que somos constituidos justos solo por medio de la obediencia de Cristo en nombre nuestro, y citamos la segunda parte del versículo 19 para demostrarlo. Pero si «la desobediencia de uno solo» en la primera parte del versículo significa en realidad «la desobediencia de todos los hombres, ejemplificados en la historia simbólica de Adán y Eva», entonces el paralelismo del versículo requeriría que interpretáramos la segunda parte de un modo semejante. Pero todos reconoceríamos que semejante interpretación va directamente en contra de la enseñanza de Pablo.⁹

Negar la historicidad de Adán no solo va contra las Escrituras; también produce resultados devastadores para la doctrina del hombre. El profesor Kuitert cree que la historia de la caída no es el relato de un evento histórico sino un modelo didáctico, que no hubo un tiempo en que el hombre no fuera pecador, y que no hubo un estado de integridad anterior a nuestro estado actual de corrupción. Si esta

9. Sobre el punto de la historicidad de Adán, véase también J. P. Versteeg, *Is Adam a «Teaching Model» in the New Testament?* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1978), respuesta directa a Kuitert. Cf. Además J. Murray, «Historicity of Adam», Paul K. Jewett, *Emil Brunner's Concept of Revelation* (London: James Clarke, 1954), pp. 148-49; G. C. Berkouwer, *Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 274; E. J. Young, *In the Beginning* (Edinburgh: Banner of Truth, 1976), pp. 86, 90-91; James Daane, «The Fall», ISBE, vol. 2 (1982):277-78-

El origen del pecado

^interpretación del relato del Génesis fuera correcta, sin embargo, pa-
Vecería que la persona humana, tal como salió de la mano de su Crea-
dor, fue un ser que invariable e inevitablemente caía en pecado. Este
'concepto relacionaría el pecado de manera inseparable con la finitud
del hombre, su condición de criatura, su humanidad. Pero si el pecado
iestá inevitablemente incorporado a la humanidad del hombre, ¿sigue
siendo posible la redención? ¿Tiene entonces la persona humana que
convertirse en una clase completamente diferente de criatura, por
ejemplo, un ángel, antes de que pueda convertirse en un ser carente
de pecado?

El relato de la caída, sin embargo, nos dice que el hombre fue crea-
do en un estado de integridad pero cayó en un estado de corrupción
debido a un evento real que se produjo en el tiempo. Aunque el relato
'de este evento en Génesis 3 no nos *explica* la introducción del pecado
(se trata de un misterio que nunca se puede explicar), sí nos dice que
en cierto momento en el tiempo el pecado se introdujo en el mundo
jiel género humano. Esto quiere decir que el pecado es accidental, no
¿esencial al hombre. Quiere decir, además, que es posible la redención
'del pecado: los seres humanos pueden volver a alcanzar de nuevo un
Aestado sin pecado, sin dejar de ser humanos. Dado que la pecamino-
sidad no es esencial a la condición humana, Jesucristo, aunque sin
pecado, fue un hombre auténtico. Por medio de la primera cabeza,
Adán, nos volvimos pecadores; por medio de la segunda cabeza, Cris-
to, podemos volvernos sin pecado.

Se podría observar con razón que el propósito principal de Pablo
al establecer el paralelismo entre Adán y Cristo en Romanos 5:12-21
es anunciar las bendiciones que nos llegan por medio de Cristo, ben-
diciones que superan en mucho los resultados deletéreos de nuestra
unidad con Adán. Esto es verdad. Pero no debemos olvidar que la obras
que Cristo hizo en favor nuestro se plantea aquí en un marco de his-
toria redentora, una historia que comienza con nuestra relación con^
Adán, nuestra primera cabeza. Hermán Ridderbos lo formula así: «El
paralelismo entre Cristo y Adán es de una importancia suprema para
entender el trasfondo de la historia de la salvación, de la predicación-
del evangelio por parte de Pablo».¹⁰ Acerca de lo mismo, J. P. Versteeg -
utiliza algunas palabras penetrantes para decir:

10. *Aari de Romeinen* (Kampen: Kok, 1959), p. 112. Mi traducción.

La correlación histórica-redentora entre Adán y Cristo determina el marco en el que, sobre todo para Pablo, tiene lugar la obra redentora de Cristo. Esa obra de redención no se puede continuar confesando según el significado de las Escrituras si se divorcia del marco en el que se encuentra ahí. Quien divorcia la obra de redención del marco en el que se encuadra en las Escrituras, ya no permite que la palabra opere como la norma que lo determina *todo*.¹¹

¿Deberíamos hablar de un pacto de obras?

Según los pasajes bíblicos que se acaban de citar, es obvio que el origen del pecado está relacionado con la caída del hombre, y en particular con Adán como nuestra primera cabeza. Esto nos conduce a ponderar la pregunta: ¿cuál es la relación exacta entre Adán y el género humano?

La concepción reformada tradicional de esta relación es que Adán fue la cabeza del primer pacto que Dios hizo con el ser humano, comúnmente llamado el *pacto de obras*. **Hermán Bavinck**, quien dedica muchas páginas a esta doctrina en su *Gereformeerde Dogmatiek* representa este enfoque. Adán y Cristo, sustenta, son ambos cabezas de pacto. Las partes contratantes en el pacto de obras fueron Dios y Adán. Adán no solo fue el padre de la raza humana, sino también nuestra cabeza y nuestro representante. La promesa del pacto de obras fue la vida eterna en su sentido más pleno, una vida eterna en la que Adán y sus descendientes hubieran vivido por encima de la posibilidad de pecar. La condición del pacto de obras era obediencia perfecta, no solo a la ley moral que Adán y Eva conocían por naturaleza, sino en particular al así llamado mandato de prueba: el mandato de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. El castigo del pacto de obras era la muerte en su sentido más amplio: muerte física, espiritual y eterna. Dado que Adán y Eva violaron este pacto, fueron expulsados del jardín, y cayó sobre todo el género humano la culpa y la corrupción. Debido a que nuestros primeros padres fallaron en este primer pacto, Dios en forma misericordiosa hizo un segundo pacto con el género humano, el *pacto de gracia*. En este segundo pacto Cristo, la nueva cabeza, no solo sufrió el castigo por el pecado de Adán y de

11. *Teaching Model*, p. 66.

El origen del pecado

Eva y por los pecados de sus descendientes, sino que también rindió a Dios la obediencia perfecta que Adán y Eva no prestaron, con lo cual mereció para todos los que pertenecen a Cristo la vida eterna. Bavinck considera la doctrina del pacto de obras tan importante que afirma más de una vez que el pacto de obras y el pacto de gracia se mantienen o caen juntos.¹²

Otros teólogos reformados que han enseñado y defendido la doctrina del pacto de obras son Charles Hodge,¹³ Robert L. Dabney,¹⁴ William G. T. Shedd,¹⁵ Geerhardus Vos,¹⁶ y Louis Berkhof.¹⁷ En época más reciente, la doctrina del pacto de obras la han defendido dos teólogos del Antiguo Testamento, Meredith Kline¹⁸ y O. Palmer Robertson.¹⁹ Tanto Kline como Robertson, sin embargo, prefieren llamar a este pacto con Adán antes de la caída «el pacto de la creación».

En años recientes, sin embargo, algunos teólogos reformados han objetado al concepto de un pacto de obras antes de la caída. Ya en 1958, G. C. Berkouwer escribía acerca de sus dificultades con la doctrina del pacto de obras.²⁰ En su *Reformed Dogmatics*, publicado en 1966, Hermán Hoeksema rechaza la doctrina del pacto de obras, contra la que presenta cinco objeciones.²¹ John Murray, en un ensayo sobre «The Adamic Administration», ofrece dos razones de por qué no debería utilizarse el término «pacto de obras».²²

Aunque no comparto necesariamente todas las objeciones que mencionan estos tres autores, comparto su convencimiento de que

12. Acerca de la enseñanza de Bavinck en cuanto al pacto de obras, véase *Dogmatiek* 2:602-24; 3:90-96, 137, 176-77, 229, 236-40. Un resumen en inglés de este material se puede encontrar en mi *Hermán Bavinck's Doctrine of the Covenant* (Tesis doctoral, Princeton Seminary, 1953), pp. 70-102. Se puede encontrar una copia de esta tesis en Calvin Theological Library, Grand Rapids, Michigan.

13. *Systematic Theology*, vol. 2 (1871; Grand Rapids: Eerdmans, 1940), pp. 117-22.

14. *Lectures in Systematic Theology* (1878; Grand Rapids: Zondervan, 1972), pp. 302-5.

15. *Dogmatic Theology*, vol. 2 (1888; Grand Rapids: Zondervan, s.f.), pp. 152SS.

16. *Dogmatiek*, 1.2 (Grand Rapids, 1910, mimeografiado), pp. 34-39; 95-96. Véase también su *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 32, 37-51.

Systematic Theology, ed. rev. y ampl. (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), pp. 211-18.

By Oath Consigned (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 27-29, 32, 37.

19. *The Christ of the Covenant* (Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 55-57, 67-87.

20. *Sin*, pp. 207-8.

21. *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Associations, 1966), pp. 217-20.

22. «The Adamic Administration», *Collected Writings of John Murray*, vol. 2 (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), p. 49.

Creados a imagen de Dios

no deberíamos llamar «pacto de obras» al acuerdo que Dios hizo con Adán y Eva antes de la caída.

Primero, la idea de llamar a este acuerdo un pacto de obras no reconoce debidamente los elementos de gracia que formaron parte de esta «administración adámica». Porque, aunque es verdad que Adán y Eva iban a recibir la bendición de vida permanente en comunión con Dios a lo largo de la senda de «obras» (es decir, por perfecta obediencia a los mandatos de Dios), de ningún modo se sigue que con esta obediencia fueran a ganar o merecer esta comunión permanente, que muchos entienden como inclusiva de la vida eterna. Dios de hecho tenía derecho a una obediencia perfecta de parte de sus criaturas humanas; pero no estaba obligado a darles una recompensa por la misma. Que prometiera (por implicación) dar al hombre dicha recompensa debe entenderse como un don de la gracia de Dios.

Segundo, la Biblia no llama a este acuerdo un pacto. La única posible excepción es Oseas 6:7, que describe la trasgresión contra Dios de parte del pueblo de Efraín. Dice: «Son como Adán: han quebrantado el pacto, íme han traicionado!» Si la traducción de este pasaje es correcta, parecería que hubo *en realidad un pacto que* Adán trasgredió en el Paraíso. Sin embargo, la traducción de *teadam* (el original hebreo traducido «como Adán» en la NVI) no es del todo segura. Aunque la NVI contiene una nota aquí: «O como *en Adán*; o como *hombres*», otras traducciones dicen «como hombres» o «como un hombre» (Septuaginta). Todavía otras traducciones sugieren que íí(«como») debería leerse como *b^e* («en») y, por tanto, traducen las palabras en cuestión como «en Adán». No parecería prudente, por tanto, basar una doctrina en un solo pasaje de esta naturaleza, cuya traducción y significado no tiene una certidumbre total.

Una tercera objeción al concepto de un pacto de obras antes de la Caída es que no hay indicios en estos primeros capítulos de Génesis de un juramento sobre el pacto o de una ceremonia de ratificación de un pacto. Cuando leemos acerca del mandato de prueba en Génesis 2:16-17, no se dice nada ni de un juramento sobre un pacto ni de una ceremonia de ratificación. Investigaciones recientes acerca de tratados mediante pactos en el Próximo Oriente han arrojado mucha luz sobre la naturaleza de los pactos en tiempos antiguos, incluyendo los mencionados en la Biblia. Estos investigadores encontraron que los pactos del Antiguo Testamento, en particular los descritos en capítulos posteriores de Génesis (comenzando con el cap. 15), Éxodo y Deu-

El origen del pecado

teronomio, siempre se ratificaban con un juramento y comúnmente iban acompañados de una ceremonia, que en algunos casos incluía cortar en pedazos o sacrificar animales. Si estos juramentos de confirmación eran característicos de los pactos en esos tiempos, como nos lo indica ahora la evidencia, no nos parece que se pueda concluir que el acuerdo que Dios hizo con Adán y Eva antes de la caída tuviera la naturaleza de un pacto.

Este punto de vista sobre la naturaleza de los pactos en tiempos bíblicos lo sustentan varios estudiosos. M. Weinfeld lo plantea así:

Berit como compromiso tiene que confirmarse con un juramento...: Gn. 21:22ss.; 26:26ss.; Dt. 29:9ss.; Jos. 9:15-20; 2 R. 11:4; Ez. 16:8; 17:13ss.; lo cual es muy probable que incluyeran una imprecación condicional: «Que me suceda tal y tal cosa si violo la obligación». El juramento le da a la obligación su validez obligatoria y, por tanto, encontramos en la Biblia y también en las fuentes mesopotámicas y griegas el par de expresiones en hebreo: *berit ve'alah*, «pacto y juramento» (Gn. 26:28; Dt. 29:11,13, 20 [12,14, 21]; Ez. 16:59; 17:18).²³

George E. Mendenhall, cuyos artículos en 1954 dieron el impulso inicial a la reciente investigación sobre tratados contractuales en el Próximo Oriente, llama a los pactos «esencialmente un juramento promisorio».²⁴ Según Meredith G. Kline, cuyo libro *By Oath Consigned* muestra familiaridad con la investigación sobre tratados en el Próximo Oriente:

Todo pacto divino-humano en las Escrituras implica un compromiso sellado con una sanción de mantener una relación particular o seguir un curso estipulado de acción. En general, entonces, el pacto puede definirse como una relación bajo sanciones. El compromiso contractual se expresa de manera característica con un juramento emitido en las solemnidades de ratificación del pacto.²⁵

23. «Berith», en el *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck y H. Ringgren, vol. 2, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 256.

24. «Ancient Oriental and Biblical Law», *The Biblical Archaeologist* 17, no. 2 (mayo 1954):28. Véase también su «Covenant Forms in Israelite Tradition», *ibid.*, 17, no. 3 (septiembre 1954):56-57-

Creados a imagen de Dios

Mi cuarta objeción a la utilización de la expresión «pacto de obras» para el trato de Dios con Adán y Jwa antes de la caída, es que la palabra *pacto* en las Escrituras se utiliza siempre en un contexto de redención.²⁶ Dios establece su pacto con el hombre caído, con el fin de proporcionar una forma mediante la cual el género humano caído puede ser redimido del pecado. No parece, por tanto, adecuado aplicar esta palabra a un acuerdo que Dios hizo con sus criaturas humanas antes de la caída.

Aunque no deberíamos, por tanto, leer los capítulos iniciales de Génesis como una descripción de un «pacto de obras» entre Dios y Adán antes de la caída, de hecho debemos mantener las verdades doctrinales que subyacen al concepto del pacto de obras. Debemos, por ejemplo, insistir en que Adán fue en realidad la cabeza y representante de la raza humana que iba a descender de él; que le fue dado un «mandato de prueba» para someter a examen su obediencia; que su desobediencia a dicho mandato trajo pecado, muerte y condena al mundo; y que fue por ello un símbolo de Cristo, nuestra segunda cabeza, llamado «el último Adán» en I Corintios 15:45, por medio del cual somos liberados de los tristes resultados del pecado del primer Adán.

La caída de los ángeles

Así pues, ahora regresamos a la cuestión del origen del pecado. Sin embargo, antes de centrarnos en el relato de la caída en Génesis, que describe el origen del pecado en la vida de la raza humana, debemos observar que el pecado se originó antes de la caída del hombre en la caída de los ángeles. Adán y Eva fueron tentados en el Jardín del Edén por una criatura llamada «serpiente» (Gn. 3:1). A partir de otras afir-

25. *By Oath Consigned*, p. 16. Cf. también Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963); y M. Weinfeld, «The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East», *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970):184-203.

A la argumentación ofrecida arriba se podría objetar, correctamente, que no se menciona un juramento de pacto ni una ceremonia de ratificación de un pacto en el caso del pacto con Noé, descrito en Gn. 6:18 (prediluvio) y en Gn., 9:11-13 y 15-17 (posdiluvio). Pero como la Biblia llama claramente pacto a esta entrega de gracia divina, también debemos reconocerlo como tal, aunque no haya registro alguno ni de juramento de pacto ni de ratificación de pacto. En ninguna parte de la Escritura, sin embargo, excepto en la referencia incierta que se encuentra en Os. 6:7, se le llama pacto al acuerdo que Dios hizo con Adán y Eva antes de la caída.

26. Con la posible excepción de Oseas 6:7.

El origen del pecado^{A'''}

mariones bíblicas, sin embargo, resulta evidente que la serpiente fue un instrumento o «portavoz» de Satanás, un ser extraordinariamente malo que, aunque creado por Dios, se rebeló contra él y se convirtió en el líder de una multitud de ángeles caídos.²⁷ Dado que la serpiente tentó a nuestros primeros padres, concluimos que el pecado estuvo presente en el mundo angélico antes de comenzar en el mundo humano. Satanás, quien obviamente pertenecía al orden angélico de seres, fue creado bueno, pero debe haber caído de su estado de integridad a un estado malo, al parecer arrastrando consigo a una multitud de ángeles.²⁸

Que los ángeles fueron creados por Dios se enseña claramente en Colosenses 1:16,²⁹ y está implícito en pasajes que hablan de la creación, de todas las cosas por parte de Dios (Sal. 33:6; Neh. 9:6; Jn. 1:3; Ro. 11:36; Ef. 3:9). Aunque no podemos estar seguros del tiempo de la creación de los ángeles, podemos estarlo de que fueron creados antes del tiempo en que se dice que Dios descansó de toda su obra: «Dios miró todo lo que había hecho, y consideró que era muy bueno» (Gn. 1:31).

No se dice nada en las Escrituras acerca del tiempo o de la naturaleza de la caída de los ángeles. Debe haberse dado antes de la caída del hombre. El pasaje que se aproxima más a una descripción de la naturaleza del pecado de los ángeles es Judas 6: «Ya los ángeles que no mantuvieron su posición de autoridad [griego: *arjén*] sino que abandonaron su propia morada [*apolipontas to idion oikétéerion*], los tiene perpetuamente encarcelados en oscuridad para el juicio del gran día». Parecería que estos ángeles no estaban satisfechos con el lugar en el que Dios los había puesto, sino que deseaban una posición de mayor Autoridad. La raíz de su pecado parecería, por tanto, ser el orgullo, que condujo a que se rebelaran contra Dios. Que el pecado fundamental de Satanás y de los ángeles fuera el orgullo, también se menciona en 1 Timoteo 3:6: «No debe ser [la persona que desee estar al frente de la

^{a7-} Nótese, p.ej., Ap. 12:9 y 20:2, donde «el diablo o Satanás» se identifica con «esa antigua serpiente».

^{28.} Pedro se refiere a ángeles que pecaron (2 P. 2:4). A modo de contraste, Pablo habla de «ángeles elegidos» en 1 Ti. 5:21.

^{29.} «porque por medio de él [Cristo] fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, poderes, principados o autoridades; todo ha sido creado por medio de él y para él».

iglesia] un recién convertido, no sea que se vuelva presuntuoso y caiga en la misma condenación en que cayó el diablo».

Lo que es significativo aquí es que el pecado no se originó en el mundo de los seres humanos sino en el mundo de los espíritus. A estos espíritus no los tentó para que pecaran alguna fuerza o poder fuera de sí mismos; cayeron a sí mismos y por sí mismos. Jesús, de hecho, dice que el diablo fue un asesino «desde el principio» y que cuando miente, «expresa su propia naturaleza» (Jn. 8:44; griego: *ek ton idión*). En otras palabras, el diablo como líder de los ángeles caídos, extrajo la mentira de dentro de sí mismo.³⁰

En el mundo humano, sin embargo, la tentación a pecar provino de afuera. A Adán y Eva los tentó el diablo, quien se presentó en forma de serpiente. El diablo, por medio de la serpiente, recurrió a lo que el Nuevo Testamento llama «los malos deseos del cuerpo, la codicia de los ojos y la arrogancia de la vida» (1 Jn. 2:16). Aunque este hecho no excusa para nada el pecado del hombre, ni tampoco lo explica, sí indica una importante diferencia entre el pecado del hombre y el pecado de los ángeles.³¹

¿Hubo una serpiente que habló?

En nuestra exposición anterior sobre la historicidad de Adán y Eva y de la caída, concluimos que Adán y Eva fueron personas que vivieron en cierto momento de la historia y que la caída fue un evento histórico. Pero esto no responde de manera completa a la pregunta acerca de la interpretación del relato de la caída (Gn. 3). Aunque aceptamos que la caída ocurrió en algún momento de la historia, ¿deberíamos, por tanto, interpretar de manera literal todos los aspectos de este relato? ¿O deberíamos interpretar algunos aspectos en un sentido no literal o simbólico?

30. Sobre la caída de los ángeles, véase H. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:11, 52-53, 60. Véase también L. Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 148-49; 220-21.

31. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:52-53. Algunos incluso han sugerido que el hecho de que el primer pecado del hombre se originara en una tentación llegada de afuera explica por qué el hombre caído puede ser salvado del pecado mientras que los ángeles caídos, cuyo pecado nació de ellos mismos, no pueden. Sea cual fuere el valor de esta pizca de especulación, la diferencia entre la forma en que se originó en el mundo angélico y en la raza humana es importante, lo cual no debería pasarse por alto ni olvidarse.

Lo primero que deberíamos advertir es que el género literario de Génesis 1 a 3 es diferente de los tipos de literatura que se encuentran en otras partes de la Biblia, en particular en otras secciones históricas. Comúnmente, los escritores de la Biblia escribieron historia basados en lo que ellos o sus informadores había visto o experimentado; a veces incluso habían tenido acceso a ciertos documentos escritos.³² Pero no hubo testigos reales de algunos de los eventos descritos en Génesis 1-3, tales como la creación del universo y lo que sucedió en cada uno de los días de la creación, la formación del hombre a partir del polvo de la tierra y la formación de la mujer de la costilla de Adán. De igual modo, parece sumamente improbable que hubiera una tradición oral que se remontara hasta Adán y a partir de la cual quien escribió Génesis 1-3 pudiera tomar información acerca de los eventos descritos en dichos capítulos. Según evidencia científica reciente, parece que los seres humanos han estado en esta tierra posiblemente por centenares de miles de años, lo cual hace altamente improbable que hubiera podido haber una tradición oral confiable que se remontara hasta los mismos comienzos. Además, según Josué 24:2 y 14, el verdadero conocimiento de Dios había estado perdido para Abraham y su padre antes de que salieran de Ur de los caldeos;³³ de ahí que la cadena de una verdadera tradición acerca de estos eventos iniciales, caso de que la hubiera habido, parecería que se había interrumpido. Por tanto, dado que el escritor de Génesis 1-3 no pudo consultar a testigos oculares de los eventos que describió, y como al parecer no había ninguna tradición oral confiable a la cual recurrir, debemos concluir que el género literario de estos capítulos es diferente de los de otras secciones históricas de la Biblia.³⁴

Esto no quiere decir, sin embargo, que lo que se escribió en Génesis 3 no fuera historia. El relato de la caída en Génesis 3, como hemos visto, debe entenderse como la descripción de un evento que sucedió en la historia. Pero el relato implica una forma diferente de escribir historia que la que encontramos, por ejemplo, en Reyes o Crónicas. Esto plantea el interrogante acerca de la interpretación literal o no literal

32. Nótese, p.ej., referencias al así llamado Libro de Jasar en Jos. 10:13 y 2 S. 1:18 y cf. Le. 1:1-4.

33- «Josué se dirigió a todo el pueblo, y le exhortó: Así dice el SEÑOR, Dios de Israel: 'Hace mucho tiempo sus antepasados, Téraj y sus hijos Abraham y Najor, vivían al otro lado del río Eufrates, y adoraban a otros dioses'» (Jos. 24:2).

34- Sobre este tema véase J. L. Koole, «Het Litterair Genre van Genesis 1-3», *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift* 63, no. 2 (mayo 1963):81-122.

de los diversos aspectos del relato de la caída. ¿Debemos interpretar de manera literal la serpiente? ¿Qué se puede decir de que la serpiente hable? ¿Qué acerca de los dos árboles; el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn. 2:17) y el árbol de vida (Gn. 3:22, 24)?

Ha habido y hay teólogos que forman parte de la tradición reformada que, aun cuando aceptan que el relato de la caída en Génesis 3 describe una caída histórica, creen que tales detalles no deben tomarse necesariamente en forma literal, sino que pueden entenderse de una manera simbólica o figurativa. Por ejemplo, ésta es la posición de quienes firmaron el informe de la mayoría de la comisión de estudio que se ocupó del pronunciamiento doctrinal del Sínodo de Asen de la Gereformeerde Kerken en los Países Bajos (1926), informe presentado al Sínodo General de la Gereformeerde Kerken realizado en Ámsterdam y Lunteren en 1967-68. Se le pidió a dicha comisión que asesorara en cuanto al asunto de si la Gereformeerde Kerken debería continuar sosteniendo y haciendo cumplir el carácter obligatorio del siguiente pronunciamiento doctrinal del Sínodo de Asen:

Que el árbol de conocimiento del bien y del mal, la serpiente y lo que habló y el árbol de la vida, según la intención evidente del relato bíblico de Génesis 2 y 3, deben entenderse en un sentido no simbólico o literal, y fueron, por tanto, realidades perceptibles para los sentidos [*zintuiglijk waarneembare werkelijkheden*].³⁵

Aunque no niegan la historicidad de la caída, la mayor parte de esta comisión recomendó que el sínodo debería descartar el carácter obligatorio de este pronunciamiento doctrinal; esta recomendación la adoptó el sínodo. Quienes firmaron este informe de mayoría fueron G. C. Berkouwer, W. H. Gispen, K. G. Idema, J. L. Koole, A. D. R. Polman, N. H. Ridderbos, D. Van Swigchem y S. Van Wouwe.³⁶

Otro teólogo reformado que ha tomado una posición similar es el profesor de Antiguo Testamento del Seminario Teológico de la Christelijke Gereformeerde Kerken en los Países Bajos, B. J. Oosterhoff. En un libro publicado en 1972, afirmó que, si bien debería interpretarse

35. *Bijlagen bij de Acta van de Generóle Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, Ámsterdam en Lunteren, 1967-68, p. 249 (traducción mía).

36. Véase *ibid.*, pp. 148-66 el texto de este informe de mayoría, así como el del informe de minoría firmado por J. Schelhaas (que apoyó mantener el carácter obligatorio de Asen 1926).

El origen del pecado^{A'''}

la caída como un evento histórico, y aunque la serpiente en la historia del Paraíso debería entenderse que fue un animal real, que la serpiente hablara debería entenderse como una reproducción simbólica de algo que fue históricamente real.³⁷

Debo conceder, desde luego, que el punto más importante en relación con el relato de la caída es el de la historicidad de la caída del hombre en pecado y que, por tanto, el punto de la interpretación precisa de los detalles de la historia de la caída son de menor importancia. Sin embargo, estoy convencido de que deberíamos interpretar los detalles mencionados antes del relato del Génesis (la serpiente, el hablar de la serpiente y los dos árboles) de manera literal y no simbólica o figurativa. Las razones de por qué tomo esta posición se evidenciarán a medida que examinemos algunos de los argumentos que proponen quienes afirman la historicidad de la caída pero que creen que no tenemos por qué entender en forma literal los detalles del relato del Génesis.

Ya hemos mencionado el primero de dichos argumentos: que hay estudiosos que ahora expresan dudas acerca de si hubo una cadena ininterrumpida de tradición desde el tiempo de Adán hasta el tiempo del escritor de Génesis (presuntamente Moisés). Como hemos visto, se alegan dos razones para sustentar estas dudas: la edad del género humano y las afirmaciones de Josué 24:2 y 14 en el sentido de que Abraham y sus padres sirvieron a dioses que no eran Yahweh. A la luz de estudios recientes, tanto en ciencias naturales como en ciencias bíblicas, aunque una cadena tal de tradición no es totalmente imposible, parece ahora sumamente improbable.

Sin embargo, el hecho de que sea probable que no hubiera dicha cadena ininterrumpida de tradición no quiere decir necesariamente que los cuatro elementos mencionados antes no deben interpretarse de manera literal. De hecho, no sabemos cómo llegó a conocer el escritor de Génesis el relato que se utilizó en Génesis 3. Parece que lo más probable es que hubiera una revelación divina concreta a dicho escritor acerca de estos eventos al comienzo mismo de la historia humana.³⁸ Si Dios reveló el relato de Génesis 3 a Moisés, relato que describe una caída histórica, ¿qué fundamento tenemos para decir que

37- *Hoe Lezen Wij Genesis 2 en 3?* (Kampen: Kok, 1972), p. 174.

38. Véase J. L. Koole, «Litterair Genre», p. lio.

los cuatro elementos antes mencionados no deberían entenderse en forma literal?³⁹

j Un segundo argumento consiste en que los muchos antropomorfismos que se encuentran en estos capítulos iniciales de Génesis no deben interpretarse de manera literal. El antropomorfismo es la atribución de características humanas a cosas o seres no humanos, en este caso, a Dios. Por ejemplo, en Génesis 2:7 se nos dice que «Dios el SEÑOR formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz hálito de vida». Acerca de este pasaje G. Ch. Aalders, quien fuera profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Libre de Ámsterdam, comenta lo siguiente:

Es definitivamente innecesario sostener que, sobre la base de este pasaje, el hombre fuera formado del polvo o arcilla en una especie de muñeco de arcilla. Es mucho más probable que deban entenderse estas palabras en el sentido de que el cuerpo del hombre está totalmente formado de sustancias básicas similares a las que se encuentran en la tierra.⁴⁰

Otro ejemplo se encuentra en Génesis 3:21, «Dios el SEÑOR hizo ropa de pieles para el hombre y su mujer, y los vistió». Acerca de este pasaje dice Aalders:

Cuando leemos las palabras, «Dios hizo ropa» y «los vistió», debemos entender estas afirmaciones como antropomorfismos. Tal como sugiere Calvino, estaría totalmente en conflicto con la naturaleza espiritual de Dios verlo descender para degollar animales, despellejarlos, convertir sus pieles en ropa y luego poner dicha ropa en el hombre y la mujer, todo con sus propias manos.⁴¹

Dado que afirmaciones como éstas, prosigue la argumentación, no deben tomarse en forma literal, tampoco deberían entenderse en for-

39. Podemos advertir, sin embargo, que la semilla de la serpiente mencionada en Gn. 3:13 no debería interpretarse como una referencia a la prole animal literal de la serpiente, sino más bien a aquellos seres humanos que compartirán el propósito del poder malvado detrás de la serpiente, a saber, el diablo. Pero incluso esto no requiere que se niegue la interpretación literal de la serpiente.

40. G. Ch. Aalders, *Genesis*, vol. I (1949; Grand Rapids: Zondervan, 1981), p. 85.

41. Ibid., p. 112. Véase Calvino, *Com. On Genesis*, vol. I (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), *ad loc.* /

El origen del pecado

ma literal que la serpiente hablara y los dos árboles mencionados en estos capítulos.

Sin embargo, se encuentran antropomorfismos no solo en estos capítulos sino también en otras partes de la Escritura. En otros segmentos del Antiguo Testamento se dice que Dios tiene pies (Éx. 24:10), una mano (Is. 50:11), un corazón (Os. 11:8), y ojos (Sal. 34:15)- Se encuentran antropomorfismos en relación con la historia de Abraham (Dios llega donde Abraham bajo la forma de un hombre, Gn. 18), de Jacob (que lucha con Dios en forma de hombre, Gn. 32:24-32), y de Moisés (el Señor encuentra a Moisés y trata de matarlo, Éx. 4:24-26). El hecho de que haya esos antropomorfismos en los relatos que hablan de Abraham, Jacob y Moisés no implica que la historia que se describe en estos relatos haya que descartarla como simplemente figurativa o ^simbólica.

J) Un tercer argumento es que ciertos aspectos del relato de la caída tienen un significado simbólico. Los dos árboles, por ejemplo, son un ejemplo de ello. El árbol del conocimiento del bien y del mal equivale a la posibilidad de tentación, de aprender acerca de qué es bueno y qué es malo en una forma equivocada. El árbol de la vida equivale a la posibilidad de una comunión perpetua e inquebrantable con Dios. La serpiente también tiene un significado simbólico: obviamente, un poder maligno detrás de la serpiente deseaba que el hombre pecara contra Dios. Dado que los dos árboles y la serpiente tienen significados simbólicos, se arguye, ¿por qué no deberíamos entender que la serpiente y los dos árboles son simbólicos o figurativos *in toto*?

En respuesta a ello, sin embargo, podemos decir que el hecho de que estos árboles tuvieran significado simbólico no demuestra que no fueran árboles de verdad.⁴² Además, el hecho de que hubiera un poder maligno detrás de la serpiente no demuestra que no fuera una serpiente real.

De hecho, podemos formularlo todavía con más fuerza. Si decimos que la serpiente, lo que ésta habló, el árbol del conocimiento del bien y del mal y el comer de la fruta prohibida fueron cosas no reales sino solo simbólicas o figurativas, entonces en realidad no sabemos nada acerca de cómo cayó el hombre en el pecado. Debiéramos, entonces, concluir que Adán y Eva no comieron de hecho el fruto prohibido, sino que pecaron contra Dios de alguna otra forma, una forma que

42. E. J. Young, *In the Beginning*, p. 90.

desconocemos por completo. Como hemos visto, sin embargo, Génesis 3 nos da la revelación de Dios de cómo se introdujo el pecado en el mundo. Esa revelación no tuvo como fin dejarnos en la oscuridad sino instruirnos. Concluyo que entender los detalles del relato de la caída en forma no literal o simbólica es no apreciar debidamente el propósito para el cual Dios nos dio esta revelación.

Tanto en Génesis 3 como en otras partes la Biblia incluye clara evidencia de que la serpiente, para mencionar solo uno de los detalles analizados antes, debe entenderse en forma literal. En Génesis 3:1 se considera que la serpiente forma parte de los animales que Dios ha creado: «La serpiente era más astuta que todos los animales del campo que Dios el SEÑOR había hecho». En el mismo capítulo (v. 14) aprendemos acerca del castigo que Dios impone a la serpiente, castigo que indica que se está hablando de una serpiente real, no simplemente simbólica:

*Por causa de lo que has hecho,
imaldita serás entre todos los animales,
tanto domésticos como salvajes!
Te arrastrarás sobre tu vientre,
y comerás polvo todos los días de tu vida.*

Hay también una referencia clara a una serpiente real en 2 Corintios 11:3, «Pero me temo que, así como la serpiente con su astucia engañó a Eva, los pensamientos de ustedes sean desviados de un compromiso puro y sincero con Cristo». Es obvio que Pablo piensa en Génesis 3 dadas sus referencias a la serpiente, a su astucia y al engaño que empleó. La forma en que Pablo alude a este pasaje indica que entendió que Génesis no se refería a alguna trasgresión totalmente desconocida descrita con símbolos velados, sino como a una descripción del engaño de Eva por parte de una serpiente real.

Como dijimos, sin embargo, es obvio que hubo un poder o ser maligno detrás de la serpiente. Se describe la serpiente en Génesis 3 como que hace cosas que ninguna simple serpiente podía hacer: hablar; y como conocedora de cosas que ninguna simple serpiente podía saber: lo que Dios le había dicho a Adán. En su conversación con Eva, la serpiente contradijo a Dios («No es cierto, no van a morir», v. 4), y atribuyó motivos indignos a Dios («Dios sabe muy bien que, cuando coman de ese árbol [el fruto prohibido], se les abrirán los ojos, y

El origen del pecado^A "

llegarán a ser como Dios», v. 5). El propósito de la serpiente en esta conversación fue inducir a Eva a que pecara contra Dios. No era, pues, una simple serpiente. Detrás de ella había un ser maligno de alguna clase, que odiaba a Dios y deseaba tentar a la mujer para que pecara contra Dios.

Por el Nuevo Testamento sabemos que el poder maligno detrás de la serpiente fue el diablo o Satanás. En Juan 8:44 escuchamos a Jesús decirles a los judíos que estaban discutiendo con él:

Ustedes son de su padre, el diablo, cuyos deseos quieren cumplir. Desde el principio éste ha sido un asesino, y no se mantiene en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando miente expresa su propia naturaleza, porque es un mentiroso. ¡Es el padre de la mentira!

Las palabras, «desde el principio éste ha sido un asesino» obviamente se refieren a la historia de la caída, donde el diablo por medio de la serpiente produjo la caída en pecado y la muerte subsiguiente de nuestros primeros padres. La descripción del diablo como «el padre de la mentira» nos recuerda de nuevo las palabras engañosas de la serpiente en Génesis 3: «no van a morir». Jesús da a entender que detrás de la serpiente estuvo el diablo.

La identificación de la serpiente de Génesis 3 con Satanás o el diablo es explícita en dos pasajes del libro de Apocalipsis. El primero de ellos es 12:9, «Así fue expulsado el gran dragón, aquella serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás, y que engaña al mundo entero». El segundo pasaje es 20:2, «[el ángel] sujetó al dragón, a aquella serpiente antigua que es el diablo y Satanás, y lo encadenó por mil años».

Debemos, por tanto, entender la serpiente en Génesis 3 como una serpiente real que en realidad habló (por medio del poder malicioso del diablo) pero que fue instrumento de Satanás. En otras palabras, Satanás utilizó a la serpiente como su instrumento para conducir a nuestros primeros padres a pecar contra Dios.⁴³

43- La posición de que la serpiente en Génesis 3 fue una serpiente real que utilizó Satanás como instrumento para tentar a Adán y Eva la sostienen los siguientes teólogos: H. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:9; Geerhardus Vos, *Biblical Theology*, p. 44; Juan Calvino, *Comm. On Genesis*, L142; L. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 224; E. J. Young, *Genesis 3* (London: Banner of Truth, 1966), pp. 22-23; ⁶- C. Aalders, *De Goddelijke Openbaring in de Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis* (Kampen: Kok, (1932), pp. 485-88; Keil and Delitzsch, *Comm. On the Old Testament*, vol. I, *The Pentateuch* (1861; Grand Rapids: Eerdmans, 1951), pp. 92-93; Johannes Fichtner, «*ohis*», TDNT, 5:573.

Creados a imagen de Dios

La serpiente no se dirigió directamente al hombre sino a la mujer, quizá porque no había sido la mujer la que recibió en forma directa el mandato de Dios acerca de no comer de la fruta prohibida, sino que lo había escuchado de Adán. Posiblemente por esta razón la mujer sería más susceptible a argumentación y duda.

Es obvio que el pecado comenzó en el corazón de Eva antes de que comiera de hecho la fruta prohibida. Se pueden observar las siguientes fases: lo primero que sucedió fue que Satanás, por medio de la serpiente, despertó la *duda* en la mente de Eva cuando dijo: «¿en verdad que Dios les dijo que no comieran de ningún árbol del jardín?» (v. 1). En la respuesta de la mujer advertimos el comienzo del *resentimiento*: «Podemos comer del fruto de todos los árboles, respondió la mujer. Pero en cuanto al fruto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos ha dicho: 'No coman de ese árbol, ni lo toquen; de lo contrario morirán'» (w. 2-3). De hecho, Dios no había dicho que Adán y Eva no podían tocar este árbol; que Eva lo mencione parece sugerir el comienzo de un resentimiento contra lo que ahora le parecía ser una limitación injusta de sus actividades.

La duda y el resentimiento condujeron pronto a la *incredulidad*. Cuando la serpiente siguió diciendo: «no van a morir» (v. 4), Eva comenzó a creer a la serpiente y a no creer a Dios. Luego la serpiente despertó el *orgullo*: «Dios sabe muy bien que, cuando coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y llegarán a ser como Dios, conocedores del bien y del mal» (v. 5). Sintiendo que se le había negado algún nivel más elevado de semejanza a Dios que el que había alcanzado ya y deseando, llena de orgullo, alcanzar ese nivel, la mujer estaba ya lista para dar el último paso. Al fijar su atención en el árbol, se le despertó *un mal deseo*. El apetito se sintió estimulado («la mujer vio que el fruto era bueno para comer»), sus ojos atraídos («y que tenía buen aspecto»), y una vez más su orgullo («y era deseable para adquirir sabiduría»). El último paso fue abierta *desobediencia*: «tomó de su fruto y comió». Luego le dio a su esposo, y también él comió» (v. 6). A través de estas diversas fases, por tanto, Satanás triunfó en inducir a nuestros primeros padres a pecar contra Dios.⁴⁴

44. Cf. H. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:8; L. Berkhof, *Systematic Theology*, p.

El enigma del pecado

El hecho de que podamos discernir estas fases en la tentación y caída de nuestros primeros padres, sin embargo, no quiere decir que en el relato del Génesis tengamos una explicación del ingreso del pecado en el mundo de los seres humanos. Lo que tenemos aquí es el relato bíblico del origen del pecado, pero no una explicación de dicho origen. Una de las cosas más importantes que debemos recordar acerca del pecado, tanto en la vida del hombre como en la de los ángeles, es que es inexplicable. El origen del mal es, como lo formula Bavinck, uno de los mayores enigmas de la vida.⁴⁵

Se podría decir, desde luego, que la posibilidad de pecar estuvo presente en nuestros primeros padres cuando fueron creados. Agustín lo dijo en forma negativa: Se podía describir al hombre tal como fue creado como *posse non peccare*, es decir, como un ser que podía no pecar.⁴⁶ Esta afirmación implica, sin embargo, que la posibilidad de pecar estaba presente en Adán y Eva al principio. Pero cómo esta posibilidad se convirtió en realidad es un misterio que nunca llegaremos a discernir. Nunca sabremos cómo surgió por primera vez la duda en la mente de Eva. Nunca entenderemos cómo una persona que había sido creada en un estado de rectitud, en un estado de ausencia de pecado, pudo comenzar a pecar.

No podemos encontrar ninguna razón para el pecado en la buena creación de Dios o en los dones que otorgó al ser humano. Esos dones eran de tal índole que Adán y Eva hubieran debido ser capaces de resistir la tentación del diablo y seguir siendo obedientes a Dios. Debemos reconocer que no hubieran podido mantenerse en su integridad moral aparte de la fortaleza del Espíritu Santo que moraba en ellos.⁴⁷ Pero el punto es éste: Adán y Eva pudieron haber permanecido fieles y hubieran debido permanecer así. El por qué no lo hicieron no se encuentra en la creación de Dios.

Tampoco podemos decir que Dios fue la causa de que nuestros primeros padres cayeran en pecado. ¿Cómo pudo Dios causar que hicieran algo contrario a su voluntad? El simple pensamiento va en contra de todo lo que nos enseña la Biblia acerca de Dios. Como dice Santia-

45- *Dogmatiek*, 3:33. Se puede encontrar una exposición más extensa de este punto en el capítulo de Berkouwer, «The Riddle of Sin», en su *Sin*, pp. 13-48.

46. *On Rebuke and Grace*, 33.

47- Bavinck, *Dogmatiek*, 2:600-601.

go: «Uno es tentado [a pecar] cuando, por su propio deseo malvado, se ve arrastrado y seducido» (1:14). Adán y Eva fueron seducidos por sus propios deseos de pecar, pero nunca entenderemos cómo y por qué.

Podríamos decir que el acto pecaminoso tuvo como causa una voluntad pecaminosa, pero ¿cuál fue el origen de esta voluntad pecaminosa? ¿Cómo pudo una voluntad sin pecado comenzar a pecar voluntariamente? Agustín lo expresó muy bien:

Por tanto, que nadie busque una causa eficiente de la mala voluntad; porque no es eficiente, sino deficiente... Ahora bien, tratar de descubrir las causas de estas deserciones, las causas, como dije, no eficientes sino deficientes, es como tratar de ver la oscuridad u oír el silencio.⁴⁸

Se podría hablar, también, de la insensatez y «falta de motivo» del pecado. Debe descartarse cualquier empeño por ver el pecado del hombre como parte de un sistema racional.⁴⁹ No se puede encontrar sentido en lo insensato. El pecado es sencillamente inexplicable y tenemos que dejarlo así.

Sigue siendo verdad, sin embargo, que la caída en pecado de nuestros primeros padres no se dio fuera del permiso providencial de Dios. Dios no causó la caída del ser humano, pero sí la permitió. Esto plantea la difícil pregunta de cómo Dios puede permitir que sucedan cosas que van en contra de su voluntad. Hace muchos años Agustín lo planteó así:

Este es el significado de la afirmación, «Las obras del Señor son grandes, bien ponderadas en todos sus actos voluntarios», que en una manera extraña e inefable, incluso lo que se hace en contra de su voluntad [*contra eius voluntatem*] no se hace sin su voluntad [*praeter eius voluntatem*].⁵⁰

48. *The City of God*, vol. 2 en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series (rpt.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 230 (Libro 12, cap. 7).

49. Berkouwer, *Sin*, p. 146. Cf. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:54-55, donde califica al pecado como necio, absurdo, ilícito e irracional.

50. *Enchiridion*, ed. Albert C. Outler, vol. 7 in la Library of Christian Classics series (Philadelphia: Westminster Press, 1955), p. 399 (cap. 26.100). Cf. Calvino, *Inst.*, I.18.3.

El origen del pecado^A "

El pecado, pues, se da contra la voluntad de Dios pero nunca fuera de o más allá de (*praeter*) la voluntad de Dios. Dios permitió que se diera la caída porque en su omnipotencia podía sacar el bien incluso del mal. Pero el hecho de que el pecado del ser humano no se dé fuera de la voluntad de Dios ni lo excusa ni lo explica. El pecado siempre será un enigma.

Capítulo

8

La difusión del pecado

Los resultados del primer pecado

Después de que Adán y Eva hubieron comido de la fruta prohibida, la primera consecuencia fue una gran decepción. En lugar de sentir que eran como Dios, como había predicho la serpiente, se sintieron abrumados por un profundo *sentido de vergüenza*: «En ese momento se les abrieron los ojos, y tomaron conciencia de su desnudez. Por esto, para cubrirse entretejieron hojas de higuera» (Gn. 3:7). Antes habían estado conscientes de su desnudez, pero no habían sentido vergüenza (2:25). Su sentido de vergüenza fue la respuesta inmediata de una conciencia culpable. Ahora, sin embargo, tanto Adán como Eva cayeron en la cuenta de que habían actuado mal, y por esto pensaron en cubrirse entretejiendo hojas de higuera. «Que el sentido de vergüenza se fuera a concentrar en la porción del cuerpo que contiene los órganos de reproducción, sin duda encuentra su razón más profunda en el hecho de que el hombre de manera instintiva siente que la fuente y origen mismos de la vida humana están contaminados por el pecado».¹

La siguiente consecuencia del primer pecado fue el *temor*. Ahora el hombre y su esposa se esconden de Dios; cuando Dios lo llamó, «¿Dónde estás?» Adán respondió: «tuve miedo...» (3:10). La concien-

1. H. C. Leopold, *Exposition of Genesis*, vol. i (Grand Rapids: Baker, 1953), p. 154.

cia de culpa ahora había producido temor, temor de lo que Dios pudiera hacerles como castigo por su pecado.

Pero junto con el temor vino la *evasión de responsabilidad*. Lo que realmente Adán le dijo a Dios fue, «tuve miedo porque estoy desnudo» (v. 10). Lo que Adán hubiera debido decir fue que tuvo miedo porque sabía que había actuado mal; en lugar de ello, intentó ocultar su culpa. Adán siguió evadiendo echándole la culpa a Eva (v. 12), quien a su vez le echó la culpa a la serpiente (v. 13). Ni el hombre ni la mujer estuvieron dispuestos a asumir la responsabilidad personal por la culpa de su primer pecado.

Génesis 3 nos enseña también que Dios *dictó sentencia* sobre las tres partes involucradas en la caída (la serpiente, la mujer, el hombre). Según el relato, Dios maldijo a la serpiente (v. 14) y, debido a Adán, también maldijo la tierra (v. 17); pero no se utiliza la palabra *maldecir* para el hombre y la mujer mismos. Así pues, aunque podemos hablar de la maldición de Dios sobre la serpiente, en el caso del hombre y de la mujer, debemos referirnos a la *sentencia o juicio* de Dios.

Debido a que la serpiente contribuyó a la caída del hombre, ahora recayó una maldición sobre ella, para indicar el desagrado y la ira de Dios hacia el primer pecado del hombre. Dios maldijo a la serpiente por encima de todos los animales domésticos y salvajes: «Te arrastrarás sobre tu vientre, y comerás polvo todos los días de tu vida» (v. 14). Las palabras «te arrastrarás sobre tu vientre» no se refiere a la clase de comida con la que la serpiente tendría que alimentarse, sino más bien al hecho de que cuando se arrastra sobre el vientre es seguro que le entrará algo de polvo en la boca. Sin embargo, la expresión «comer polvo» también tiene como fin indicar que la serpiente ahora ocupaba la posición de un enemigo derrotado.²

Las palabras dirigidas a la serpiente continúan con lo que a menudo se denomina el *Protoevangelio* (el primer mensaje evangélico) o la Promesa Madre:

*Pondré enemistad entre tú y la mujer,
y entre tu simiente y la de ella;
su simiente te aplastará la cabeza,
pero tú le morderás el talón, (v. 15).*

2. Nótese la referencias a enemigos que «han mordido el polvo» en el Sal. 72:9, Is. 49:23 y Mi. 7:17. El último pasaje mencionado de manera específica relaciona esta clase de humillación con la de una serpiente: «lamerán [las naciones] el polvo como serpientes».

La difusión del pecado

Aunque estas palabras se presentan como parte de la maldición sobre la serpiente, indican claramente la gracia redentora de Dios hacia el hombre caído. Este pasaje, de hecho, irrumpe sobre nosotros como un sol naciente que disipa oscuridad, tinieblas y desdicha.

Las palabras de este texto nos conducen más allá de la serpiente hasta el poder maligno que estaba detrás de ella: el demonio o Satanás. Cuando Eva siguió el consejo de la serpiente, de hecho entabló amistad con el diablo. Ahora Dios, en forma misericordiosa, reemplazó la enemistad con amistad, diciéndole de hecho a Eva: aunque acabas de darme la espalda al comer del fruto prohibido, seguiré siendo tu amigo; seguiré estando a tu lado. La primera respuesta de Dios ante el pecado humano es, por tanto, una respuesta de gracia.

Esta enemistad entre la mujer y la serpiente (o, más bien, entre el diablo que estaba detrás de la serpiente) va a continuar en el futuro: «y entre tu simiente y la de ella». «Tu simiente» no quiere decir la prole animal de la serpiente de manera literal, sino más bien aquellos seres humanos que compartirán el propósito del diablo y que, por tanto, al igual que él, serán enemigos de Dios. Esto nos recuerda las palabras de Jesús a los judíos que se le oponían: «Ustedes son de su padre, el diablo, cuyos deseos quieren cumplir» (Jn. 8:44). «La [simiente] de ella», por otra parte, quiere decir aquellos descendientes de la mujer que serán pueblo de Dios, personas que creerán las promesas de Dios y vivirán de acuerdo con sus propósitos. Así que, en esta parte del texto, la enemistad entre la mujer y Satanás se amplía para incluir la enemistad entre dos grupos de personas. La historia del mundo en adelante será una historia de antítesis, de oposición, entre el pueblo de Dios (la simiente de la mujer) y los opositores de Dios (la simiente de la serpiente).

En la última parte del pasaje tíos parece pasar de la idea colectiva de las dos clases de simiente a la individual. «Su simiente», [vista ahora como un individuo] te aplastará la cabeza [la cabeza de la serpiente o, más bien, del diablo que está detrás de la serpiente]». Dado el significado de la palabra «aplantar», se dice que esta persona es alguien que derrotará totalmente a Satanás o el diablo. Aunque Adán y Eva, asumimos, no entendieron esto de manera plena y clara, en el resto de la Escritura se nos dice que quien iba a darle el golpe mortal a Satanás sería nada menos que el Señor Jesucristo. Tenemos, pues, ya aquí, en Génesis 3, la promesa del Redentor futuro.

«Pero tú [la serpiente, o, más bien, el diablo] le morderás el talón [el talón de la simiente de la mujer, es decir, de Cristo]». Las imágenes aquí son la de un hombre que aplasta la cabeza de una serpiente, pero que en el proceso se hiere el talón. Así el Redentor futuro tendrá que sufrir en el proceso de obtener la victoria sobre Satanás (pensamos en los sufrimientos del Señor, en particular en la cruz), pero al final triunfará.

' En este hermoso pasaje vemos las maravillas de la gracia de Dios. Génesis 3:15, que de hecho forma parte de la maldición de Dios sobre la serpiente, contiene en germen todo lo que Dios irá a hacer para redimir a aquellos cuyos primeros padres cayeron en el pecado. Todo el resto de la Biblia será un ir exponiendo el contenido de esta maravillosa promesa.

El juicio de Dios sobre la mujer se encuentra en el versículo 16. Una de las consecuencias del primer pecado para la mujer es sufrir al dar a luz a hijos: «Multiplicaré tus dolores en el parto, y darás a luz a tus hijos con dolor». Tener hijos será, desde luego, una bendición, el cumplimiento del mandato dado a nuestros primeros padres de ser fructíferos y multiplicarse (Gn. 1:28). Pero el dolor y desasosiego involucrados en dar a luz es una consecuencia de la caída. La segunda mitad del juicio dice: «Desearás a tu marido, y él te dominará». «Desear» es probable que signifique el anhelo que tiene la esposa de intimidad sexual con su esposo; esto seguirá a pesar de los dolores que se pueden esperar en el momento de dar a luz.

La afirmación «él te dominará» nos dice que una de las consecuencias de la caída para la mujer es que se situará en una posición de subordinación a su marido. La palabra que se traduce como «dominará» (*máshal*) también se utiliza para describir la autoridad gobernante del monarca. Debido a la caída en pecado, se ha distorsionado la relación armoniosa entre marido y mujer. En lugar de la relación correcta en la que, aunque el marido es la cabeza de su mujer y aunque ocupa un papel de liderazgo en el matrimonio, su mujer sigue estando al lado de él en una posición de igualdad como «ayuda adecuada» (Gn. 2:20), ahora la mujer estará bajo el marido como que debe estar sojuzgada por él o sometida a él. Debido al pecado, el dominio del marido sobre la mujer tenderá a volverse tiránico y opresor. En las culturas de muchos pueblos orientales, donde los maridos han venido tratando a sus mujeres como poco más que esclavas, vemos una de las peores formas

de este «dominio».³ En la comunidad cristiana, no haría falta decirlo, debemos tratar de superar esta consecuencia de la caída, y procurar restaurar la relación entre marido y mujer que Dios originalmente quiso.

Pasamos ahora al juicio de Dios sobre el hombre, que se encuentra en Génesis 3:17-19. Si bien el juicio que se pronuncia en estos versículos va dirigido al hombre, es importante advertir que todos los elementos de este juicio son pertinentes para la mujer tanto como para el hombre. Primero, Dios dice a Adán: «maldita será la tierra por tu culpa» (v. 17). Se trata de la segunda maldición: la naturaleza sufre junto con la humanidad; debe compartir con el género humano las consecuencias del pecado. De esta forma se les recordará constantemente a los seres humanos su trasgresión contra Dios y la necesidad de que se arrepientan. La maldición de la tierra significa que hay un sentido en que Dios le quitará a la tierra su favor, aunque, como nos lo recuerda Calvino, no se tratará de una separación total;⁴ nos lo aseguran pasajes como «llena está la tierra de su [del SEÑOR] amor» (Sal. 33:5) y «el SEÑOR... se compadece de toda su creación» (Sal. 145:9). La Escritura describe la consecuencia de esta maldición sobre la tierra en tres formas, que estudiaremos una a una.

1. «Con penosos trabajos comerás de ella [de la tierra] todos los días de tu vida» (v. 17). La palabra que se traduce como «penosos trabajos» (*'itsabón*) es la misma que se traduce como «dolores» en el v. 16, en el que se describe el juicio sobre la mujer. Así como la mujer dará a luz a hijos con dolor, así el hombre comerá los productos de la tierra con una clase dolorosa de esfuerzo. Mientras que el trabajo de Adán en el jardín antes de la caída había sido muy placentero y agradable, en adelante su trabajo y el trabajo de sus descendientes será desagradable, acompañado de esfuerzo y problemas.⁵ Aunque este esfuerzo penoso es una de las consecuencias del pecado, estas palabras implican también una bendición. Porque los seres humanos seguirán comiendo lo que la tierra produce; sus vidas seguirán sustentándose. Podemos, pues, notar dos elementos en este juicio: (1) una continuidad con la disposición original; el hombre debe continuar cultivando

4- Calvino, *Comm. on Genesis*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), *ad. loc.*

5- Esto no quiere decir, claro está, que el trabajo como tal ahora se volverá maldito. El trabajo en sí mismo es una bendición, como se puede ver en el hecho de que el hombre trabajó en el jardín antes de la caída. Pero por causa de la caída el trabajo se volverá ahora difícil y fatigoso.

la tierra y la tierra continuará proveyéndole alimento; (2) una discontinuidad respecto a la disposición original; el trabajo del hombre irá ahora acompañado de penuria. Constatamos una situación similar en relación con el juicio sobre la mujer, que tenía una continuidad con la disposición original, a saber, la mujer seguiría teniendo hijos, pero también una discontinuidad, o sea, dar a luz sería desde entonces muy doloroso. En los juicios sobre el hombre y la mujer, pues, podemos ver tanto una bendición como un castigo.

2. «La tierra te producirá cardos y espinas» (v. 18). Ahora comenzarán a crecer clases indeseables de plantas, y se multiplicarán las malas hierbas, lo cual hará que resulte mucho más difícil que antes el trabajo de cultivar la tierra. Constatamos que aquí se mencionan solo los aspectos de la maldición que se refieren a la agricultura. Pero sin duda deben también incluirse otras clases de consecuencias, tales como desastres naturales, como inundaciones, terremotos y otros, y microbios, virus e insectos que transmiten enfermedades. Calvino lo planteó así: «Todo el orden de la naturaleza resultó trastornado debido al pecado del hombre».⁶ Y recordamos que Pablo habló de la «frustración» y de la «corrupción que esclaviza» a las que se ha visto sometida toda la creación debido al pecado (Ro. 8:20-21).

3. «Te ganarás el pan con el sudor de tu frente» (v. 19). Se trata de una reformulación de los «penosos trabajos» del versículo 17. La suerte del hombre será ahora el trabajo fatigoso. La vida no será fácil.

Llegamos ahora a la última parte del juicio sobre el hombre: Dios le dice que volverá a la tierra de la que fue sacado, «porque polvo eres y al polvo volverás» (v. 19). Dado que el hombre había sido formado del polvo de la tierra (2:7), es obvio que estas palabras describen la muerte física. Si bien algunos teólogos enseñaron que el hombre de todos modos habría muerto, hubiera o no cometido pecado,⁷ el hecho de que estas palabras forman parte del juicio de Dios sobre el hombre debido a su primer pecado indica que la muerte física es una de las consecuencias del pecado. Dios advirtió que la muerte sería una de las consecuencias de la trasgresión de Adán en el así denominado *mandato de prueba*: «del árbol de conocimiento del bien y del mal no deberás comer. El día que de él comas, ciertamente morirás» (Gn. 2:17).

6. Calvino, *Comm. on Genesis*, 1:177.

7. P. ej., Celestius, Socino y Karl Barth (véase mi obra *La Biblia y el futuro*, [Grand Rapids: Libros Desafío, 1984], p. 80).

Aunque en este caso se quería indicar más que la muerte física,⁸ sin duda se la incluía, ya que éste sería el significado obvio y primordial de la palabra hebrea *müt* que se utiliza en este pasaje.

Se podría formular la pregunta siguiente: Dado que Dios había dicho, «el día que de él comas, ciertamente morirás» (heb. *b^eyóm. ^akál^eká mimmennü*), ¿por qué Adán y Eva no murieron en el sentido físico el mismo día en que comieron de la fruta? Algunos teólogos reformados, quienes interpretaron este pasaje precisamente con este significado, sugieren que la ejecución de la sentencia de muerte se pospuso debido a la gracia de Dios, es decir, a la gracia común.⁹ Sin embargo, no es necesario entender las palabras del mandato de prueba de esta forma. Geerhardus Vos llama la atención acerca del hecho de que la expresión «el día que de él comas» es simplemente como una expresión hebrea que significa «tan seguro como que lo comes».¹⁰ Por tanto, el hecho de que Adán y Eva no murieron el día en que cometieron el primer pecado no debería causarnos ninguna dificultad.

Las palabras de Génesis 3:19 indican que a partir de ahora la muerte en el sentido físico sería inevitable para la raza humana. De estado de «poder no morir» (*posse non mori*) el género humano ahora había entrado en el estado de «no poder no morir» (*non posse non mori*).¹¹

Deberíamos agregar que, dado que, según la Escritura, el significado más profundo de la vida es la comunión con Dios, el significado más profundo de la muerte deber ser la perturbación de la comunión con Dios que el hombre disfrutaba antes de la caída, y esta perturbación es la muerte espiritual. De ahí que la muerte que les sobrevino al hombre y a la mujer en la caída debe haber incluido la muerte espiritual; en este sentido se podría decir que nuestros primeros padres murieron de inmediato cuando se produjo el primer pecado. Como una consecuencia ulterior, todo ser humano desde la caída nace en un estado de muerte espiritual (cf. Ef. 2:1-2). En el momento de la caída el género

8. Debe incluirse también la muerte espiritual, o sea, la interrupción de la comunión del hombre con Dios. Y, en última instancia, a no ser que intervenga la gracia de Dios, se seguiría a la muerte eterna, es decir, la separación eterna del favor de Dios en la vida venidera (véase *ibid.*, p. 82).

9. P. ej. Hermán Bavinck, *Dogmatiek*, 3:159; Abraham Kuyper, *D e Gemeene Gratie*, vol. 1 (Amsterdam: Hoveker & Wormster, 1902), pp. 209-17; G. Ch. Aalders, *Genesis*, 1:93, 110-11; L. Berkhof, *Systematic Theology*, ed. rev. y ampl. (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), p. 670.

10. Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 48-49. Otros ejemplos bíblicos de este empleo de la frase que cita Vos son 1 Reyes 2:37 y Éxodo 10:28.

11. Agustín, *De la corrección y de la gracia*, 33.

humano también pasó a estar sujeto a lo que llamamos muerte eterna, es decir, la separación eterna de la amorosa presencia de Dios.

Si la gracia de Dios no hubiera intervenido, la suerte de todo ser humano, incluyendo nuestros primeros padres, hubiera sido la muerte en los tres sentidos, física, espiritual y eterna. Pero gracias a Dios que su gracia sí intervino, comenzando con nuestros primeros padres. Para ya en el caso de ellos, como hemos visto, Dios formuló su gratuita Promesa Madre, y no hay ninguna razón para dudar de que Adán y Eva aceptaron dicha promesa y creyeron en ella.

Queda algo por decir acerca de la última consecuencia del pecado, que se ha mencionado en este capítulo: la expulsión de nuestros primeros padres del jardín del Edén. Encontramos esta descripción en los versículos 22-24:

(22) Y [el SEÑOR] dijo: «El ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros, pues tiene conocimiento del bien y del mal. No váya a ser que extienda su mano y también tome del fruto del árbol de la vida, y lo coma y viva para siempre.» (23) Entonces Dios el SEÑOR expulsó al ser humano del jardín del Edén. Para que trabajara la tierra de la cual había sido hecho. (24) Luego de expulsarlo, puso al oriente del jardín del Edén a los querubines, y una espada ardiente que se movía por todos lados, para custodiar el camino que lleva al árbol de la vida.

Algunos expertos bíblicos creen que la afirmación de Dios: «El ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros, pues tiene conocimiento del bien y del mal» es una especie de ironía santa.¹² El Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española define ironía como «figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice».¹³ Es decir, Dios, en una especie de forma sarcástica, está diciendo a Adán y Eva que han logrado de hecho lo que la serpiente les prometió: ser como Dios; con esto, sin embargo, Dios quiere decir exactamente lo contrario. Otros intérpretes, sin embargo, opinan, y con razón, que no se debería hablar solo de ironía en este caso, ya que entender así las palabras de Dios es deshonestar la majestad y santidad de Dios.¹⁴

12. Calvino, *Comm. on Genesis*, 1:182; Vos, *Biblical Theology*, p. 43.

13. Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, Vigésima segunda edición, 2001, p. 1302.

Lo que Dios está diciendo es esto: «El ser humano quería ser como 'uno de nosotros'.¹⁵ El ser humano deseaba alcanzarlo asumiendo una prerrogativa divina: la de determinar por sí mismo qué era bueno y qué era malo. Pero esto es algo que solo yo puedo hacer. Y yo le había dicho al hombre lo que era bueno y malo a mis ojos. Pero se negó a obedecer mi mandato. En lugar de ello, tomó sobre sí determinar qué era bueno. Por esto se convirtió, por así decirlo, en su propio dios. Vino a ser como yo por el camino equivocado, por el camino del pecado y de la rebelión.¹⁶ El ser humano ahora conoce el bien y el mal en la forma que yo prohibí». ¹⁷

Por esta razón Adán y Eva fueron expulsados del jardín del Edén. Con su pecado habían perdido el derecho al privilegio de permanecer en el jardín, y de comer del árbol de la vida. Por esto ahora Dios dice: «No vaya a ser que extienda su mano y también tome del fruto del árbol de la vida, y lo coma y viva para siempre» (v. 22). El fruto del árbol de la vida les hubiera permitido a los seres humanos, en una forma que no se describe aquí, seguir viviendo para siempre, sin morir. Dado que Adán y Eva ahora se habían vuelto pecadores, y como una de las consecuencias del pecado, como vimos, es la muerte física, no se les podía permitir permanecer en el jardín del Edén y que pudieran comer de este árbol. Y por esto, tanto ellos como sus descendientes fueron expulsados para siempre del Paraíso.

Con todo, incluso aquí podemos ver evidencia de la gracia de Dios. Porque si el hombre caído hubiera podido comer del árbol de la vida, habría vivido para siempre en un cuerpo atenazado y mancillado por el pecado, lo que hubiera sido una gran calamidad. Dámos gracias a Dios porque, por medio de la obra de Cristo, podemos ser liberados del «cuerpo de nuestra humillación» y podemos esperar recibir de

14-Keil and Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. 1, *The Pentateuch* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), pp. 106-7; Aalders, *Genesis*, 1:112-13; Leupold, *Genesis*, 1:180.

15-Muchos eruditos bíblicos, tanto antiguos como modernos, ven en esta referencia tanto a la singularidad («Dios dijo») como a la pluralidad («uno de nosotros») de Dios una insinuación de lo que más adelante se desarrollará como doctrina de la Trinidad, y encuentran aquí una analogía respecto a las palabras de Gn 1:26, «y dijo, 'Hagamos al ser humano'...».

16. Se podría decir que al escuchar a la serpiente nuestros primeros padres estaban aceptando la perversión de la imagen de Dios por parte de Satanás. Estaban tratando de volverse «como Dios» según la manera de Satanás.

17- El ser humano hubiera debido conocer el bien y el mal en la forma que Dios los conocía: a saber, absteniéndose del mal. En lugar de ello, ahora llegó a conocer el bien y el mal en la forma equivocada: haciendo el mal.

Cristo en la resurrección final un nuevo cuerpo, que será como «su cuerpo glorioso» (Fil. 3:21). Y quienes estamos en Cristo, podemos esperar comer de nuevo del árbol de la vida del que fueron excluidos nuestros primeros padres (Ap. 2:2).

La universalidad del pecado

Como consecuencia de la caída, el pecado se convirtió en universal; excepto Jesucristo, ninguna otra persona que haya vivido jamás en esta tierra ha estado libre de pecado. Este triste hecho lo reconocen incluso quienes ni son cristianos ni creen en la Biblia.

En todas las religiones se encuentra el reconocimiento de que hay algo malo en la naturaleza moral del ser humano. En religiones primitivas se hacen muchas ofrendas, algunas de ellas incluso sacrificios humanos, para propiciar a los dioses por las maldades del hombre. El Corán, el libro sagrado del Islam, admite la pecaminosidad universal del ser humano, entendiendo que esta pecaminosidad es una violación de la voluntad de un dios personal. En el hinduismo no se reconoce a ningún dios personal y, por tanto, se considera que el pecado es una ilusión; sin embargo, los libros sagrados del hinduismo tienen mucho que decir acerca del pecado, y establecen muchas penitencias con las que se puede eliminar el pecado. El budismo niega la existencia de Dios; pero afirma la universalidad del pecado, que para el budista consiste esencialmente en el deseo, ya sea cualquier deseo o en particular el deseo egoísta.

La mayor parte de los filósofos afirman también que la inclinación al mal se encuentra en todos los seres humanos. Platón, por ejemplo, enseñaba que las personas actúan mal cuando siguen sus apetitos y pasiones en vez de ser guiados por sus intelectos. Emmanuel Kant creía que hay en todas las personas humanas un mal radical (*das radikale Böse*), que conducía invariablemente a actuar mal.

También se reconoce en la literatura la tendencia inevitable del ser humano hacia el mal. Novelistas muy conocidos como Fyodor Dostoyevski, Aldous Huxley, George Orwell, William Faulkner, Albert Camus, Graham Greene y William Holding describen todos ellos a la naturaleza humana como básicamente defectuosa, imperfecta, inclinada hacia diversas clases de mal, hipocresía y pecado. Dos volúmenes recientes de literatura no novelesca han formulado el mismo

La difusión del pecado

pensamiento. En *Whatever Became of Sin?*¹⁸ (¿Qué le sucedió al pecado?) el Dr. Karl Menninger afirma que, aunque la palabra *pecado* prácticamente ha desaparecido de nuestro vocabulario, el pecado, ya sea colectivo o individual, sigue estando muy presente en la cultura de nuestros días. Todavía más reciente es el perturbador libro que ha escrito M. Scott Peck quien, como Menninger, es psiquiatra. El libro se titula *the People of the Lie*,¹⁹ (la gente de la mentira) cuya tesis principal es que el mal está mucho más extendido que lo que la mayoría piensa. El mal, afirma, no se encuentra solo entre criminales, cuyas atrocidades tienen amplio eco en los medios de comunicación; se encuentra en las vidas de la mayor parte de las personas que quieren que se las vea como buenas pero cuya «bondad» es una simple simulación. Hay personas, y muchos de nosotros nos contamos entre ellas, cuyas vidas están llenas de diversos recursos para el encubrimiento y para impedir que se reconozcan sus pecados; de ahí que Peck las llame «la gente de la mentira».

Se puede conceder que muchos de los grupos y personas descritas arriba no llamarían *pecado* en el sentido bíblico esta deficiencia moral; a saber, la trasgresión de la voluntad de un Dios santo. Pero sí reconocen que hay algo radicalmente malo en la naturaleza humana hoy.

La Biblia enseña con claridad la universalidad del pecado, en el sentido de rebelión contra los mandamientos de Dios. Después de que en Génesis 3 se relata la caída del hombre, la narración pasa a describir el primer homicidio: Caín da muerte a su hermano Abel. A medida que la historia avanza, vamos aprendiendo cómo el pecado se fue difundiendo y aumentando entre el género humano hasta que llegó a adquirir tal intensidad que se volvió necesario el juicio del diluvio. En el tiempo del diluvio vio «el SEÑOR que la maldad del ser humano en la tierra era muy grande, y que todos sus pensamientos tendían siempre hacia el mal» (Gn. 6:5). El diluvio, sin embargo, básicamente no cambió el corazón humano, porque incluso después Dios dijo: «aunque las intenciones del ser humano son perversas desde su juventud, nunca más volveré a maldecir la tierra por culpa suya» (Gn. 8:21).

Muchos otros pasajes del Antiguo Testamento transmiten la idea de la universalidad del pecado, pero mencionaré solo unos cuantos.

18. New York: Hawthorn Books, 1973.

19. New York: Simón and Schuster, 1983.

Se encuentra una referencia incidental en la oración de Salomón en la dedicación del templo: «Ya que no hay ser humano que no peque, si tu pueblo peca contra ti...» (1 R. 8:46). En el libro de Job encontramos estas palabras: «¿Quién de la inmundicia puede sacar pureza? ¡No hay nadie que pueda hacerlo!» (Job 14:4). Se encuentran en los Salmos muchas referencias a la pecaminosidad universal del ser humano. Nótese, por ejemplo, la siguiente: «Si tú, SEÑOR, tomaras en cuenta los pecados, ¿quién SEÑOR, sería declarado inocente?» (Sal. 130:3); «No llesves ajuicio a tu siervo, pues ante ti nadie puede alegar inocencia» (Sal. 143:2). Del libro de Proverbios entresacamos este pasaje: «¿Quién puede afirmar: «Tengo puro el corazón; estoy limpio de pecado?»» (Prov. 20:9) Y de Eclesiastés: «No hay en la tierra nadie tan justo que haga el bien y nunca peque» (Ec. 7:20).

El Nuevo Testamento también enseña con claridad que el pecado es universal. Cuando Jesús le dijo a Nicodemo: «De veras te digo que quien no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios» (Jn. 3:3), estaba indicando de manera implícita que la naturaleza del hombre es tan mala que es necesario un nuevo nacimiento espiritual. En los capítulos iniciales de la Carta a los Romanos, Pablo describe la universalidad del pecado con pinceladas dramáticas; su acusación culmina en estas palabras:

Ahora bien, sabemos que todo lo que dice la ley, lo dice a quienes están sujetos a ella, para que todo el mundo se calle la boca y quede convicto delante de Dios. Por tanto, nadie será justificado en presencia de Dios por hacer las obras que exige la ley; más bien, mediante la ley cobramos conciencia del pecado. (Romanos 3: 19-20)

De hecho, dice Pablo, «todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (Ro. 3:23). No solo son los incrédulos «hijos de la ira», es decir, objetos de la ira de Dios por causa de su pecado, sino que los creyentes están en la misma situación por naturaleza: «En ese tiempo también todos nosotros vivíamos como ellos, impulsados por nuestros deseos pecaminosos, siguiendo nuestra propia voluntad y nuestros propósitos» (Ef. 2:3). Santiago reconoce la pecaminosidad universal del hombre: «Todos fallamos mucho» (Stg. 3:2). Y el lenguaje del apóstol Juan a este respecto es diáfano: «Si afirmamos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no tenemos la verdad... Si afirmamos que no hemos pecado, lo [a Dios]

hacemos pasar por mentiroso y su palabra no habita en nosotros» (i Jn. 1:8,10).

El pecado original

Ahora debemos analizar el punto del pecado original, que ha sido siempre un aspecto esencial de la doctrina cristiana del hombre. Primero, quisiera señalar que debemos distinguir el pecado original del pecado actual. El pecado original es el estado y la condición pecaminosos en los que nace todo ser humano; el pecado actual, sin embargo, son los pecados de obra, palabra o pensamiento que comete el ser humano. Más adelante estudiaremos más en detalle el pecado actual.

Utilizamos la expresión «pecado original» por dos razones: (i) porque el pecado se originó en el tiempo del comienzo de la raza humana, y (2) porque el pecado que llamamos «original» es la fuente de nuestros pecados actuales (aunque no hasta el punto de eliminar nuestra responsabilidad por los pecados que cometemos).

Antes de que presente la doctrina del pecado original, deberíamos mencionar que muchos teólogos recientes rechazan el sentido tradicional de dicha doctrina. La Iglesia Cristiana ha enseñado tradicionalmente que la caída fue un evento histórico en el que Adán y Eva se rebelaron contra Dios al comer del árbol prohibido. Debido a este primer pecado, todos los descendientes de Adán y Eva nacen ahora con una naturaleza corrupta y están bajo una sentencia condenatoria por causa de su conexión con Adán, quien, al cometer el primer pecado, actuó como su cabeza y representante. Sin embargo, teólogos recientes han enseñado otra cosa.

\ He mencionado previamente a Karl Barth (1886-1968), cuya negación de la caída histórica se analizó antes,²⁰ pero cito aquí dos afirmaciones que muestran con claridad su posición:

En el tema de la desobediencia y depravación humanas, no hay un «antes» cuando el hombre no era todavía un trasgresor y como tal inocente.²¹

20. Véase arriba, p. 74.

21. *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/i (Zürich: Zollikon, 1953), p. 551, citado en G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p.

Nunca hubo una edad de oro. No tiene sentido mirar con nostalgia a una era así. El hombre primigenio fue un pecador «desde el principio».²²

G. C. Berkouwer resume la posición de Barth como sigue: «El pecado original no conlleva una transición (en el tiempo) de integridad a corrupción, sino que Adán es a modo de arquetipo el representante de todos los que vinieron después».²³

Emil Brunner (1889-1966) de igual modo niega la historicidad de la caída.²⁴ En *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* dice que la enseñanza agustianiana sobre el pecado original es «una distorsión de la doctrina bíblica del pecado, y de la genuina verdad cristiana acerca del pecado».²⁵ Aunque Brunner quiere conservar la idea de que el pecado es una fuerza dominante en la vida humana y que todos los seres humanos están relacionados en la solidaridad del pecado, rechaza de manera clara la idea tradicional del pecado original. De hecho, dice de Romanos 5:12 que

No se refiere a la trasgresión de Adán que comparten todos sus descendientes; sino que afirma el hecho de que los descendientes de «Adán» están involucrados en la muerte, porque ellos mismos cometieron pecado.²⁶

Rudolf Bultmann (1884-1976), muy conocido por su campaña de desmitificación, cree que la doctrina tradicional del pecado original debería eliminarse por mitológica y, por tanto, inaceptable para el hombre moderno.²⁷

Reinhold Niebuhr (1893-1971) también rechaza la historicidad de la caída.²⁸ Theodore Minnema dice que según la idea de Niebuhr

el pecado original se define dentro de la estructura de la conciencia de sí mismo...

22. *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, p. 567, citado en Berkouwer, *Triumph*, pp. 83-84.

23. Berkouwer, *Triumph*, p. 84.

24. Véase arriba, pp. 77, 83-85.

25. P. 103.

26. Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (Philadelphia: Westminster Press, 1952), p. 104.

27. Philip E. Hughes, *Scripture and Myth* (London: Tyndale Press, 1956), p. 7.

28. *The Nature and Destiny of Man*, vol. x (New York: Scribner, 1941), pp. 267-68.

La difusión del pecado

La interpretación del pecado original con respecto a las complejidades de la conciencia moral del hombre altera de manera sustancial la doctrina tradicional y evangélica del pecado original. Por pecado original Niebuhr no se refiere al mal según su extensión total en toda la historia comenzando con la caída de Adán.²⁹

El tema del pecado original ha avivado también algunos desarrollos recientes en la teología de la Iglesia Católica. «Desde comienzos de los cincuentas», dice George Vandervelde, «las publicaciones de la Iglesia Católica referentes al tema del pecado original han sido constantes, y de momento no hay señales de que la discusión vaya a disminuir».30 La razón inmediata para esta proliferación de publicaciones, prosigue, es

la gradual erosión del marco que parece indispensable para la doctrina tradicional del pecado original, un marco que nunca se había cuestionado hasta tiempos recientes. Este marco consiste esencialmente en una idea estática del hombre y de su mundo: el mundo y el ser humano salen ya acabados de las manos de Dios; todos los hombres proceden de una sola pareja humana; el desarrollo histórico se orienta hacia su comienzo y está condicionado por él; una caída primigenia tiene consecuencias catastróficas e históricas irreversibles para todos los hombres.

... La discusión contemporánea de la doctrina del pecado original presupone que este marco estable se ha erosionado y que, por fin, ha desaparecido como resultado de una idea dinámica, evolutiva, del mundo.

La «creación buena» no se encuentra al comienzo de la historia sino al final de la misma. Dentro de este concepto no queda apenas espacio para un paraíso prístino, y mucho menos para una caída primigenia con consecuencias catastróficas para todos los seres humanos. De este modo los sustentos principales de la doctrina tradicional del pecado original se han derrumbado.³¹

Vandervelde pasa a analizar las reinterpretaciones de la doctrina del pecado original que se encuentran en los escritos de A. Vanneste y

29. «Reinhold Niebuhr», en *Creative Minds in Contemporary Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 386-87.

30. *J. Original Sin* (Ámsterdam: Rodopi, 1975), p. 42.

31. *Ibid.*, pp. 42-43.

U. Baumann, dos teólogos católicos contemporáneos que rechazan la historicidad de la caída.

En décadas recientes, tres publicaciones católicas han definido esta interpretación nueva y radicalmente diferente de la doctrina del pecado original. Una es el *Nuevo Catecismo*, subtítulo «Fe Católica para adultos», publicado originalmente en holandés en 1966 y en versión inglesa en 1967. Los autores de este catecismo niegan que hubiera una caída histórica y que la creación fuera diferentes antes de que el hombre pecara y sostienen que «el pecado original es el pecado del género humano como un todo (incluyéndome a mí mismo) en cuanto afecta a todo ser humano».³²

Otro libro holandés, traducido al inglés en 1968 como *Evolution and the Doctrine of Original Sin*, lo escribió S. Trooster, profesor en un seminario teológico católico. Según el autor, «la evolución ha destruido totalmente el mito del Edén y el mito de Adán». Además «la aceptación del punto de vista moderno... elimina la posibilidad de explicar la génesis del mal en el mundo sobre la base de un pecado que cometiera el primer hombre».³³ Sin embargo, si bien rechaza la historicidad de la caída, Trooster desea preservar la «realidad» del pecado original.

Poco después, otro teólogo católico, Herbert Haag, escribió en alemán un libro que se tradujo como *Is Original Sin in Scripture?*³⁴ En la introducción que escribió Bruce Vawter se nos dice que la revolución darwiniana se encuentra en el trasfondo de este libro (p. 11). Una vez más estamos ante una reinterpretación completa de la doctrina del pecado original:

La idea de que los descendientes de Adán sean automáticamente pecadores debido al pecado de su antepasado, y que ya son pecadores cuando entran a este mundo, es ajena a la Sagrada Escritura.

Nadie entra en este mundo como pecador... En consecuencia, no es al nacer, como a menudo se sostiene, enemigo de Dios e hijo de la ira de Dios. El ser humano se convierte en pecador solo por medio de su propia acción individual y responsable.³⁵

32. *A New Catechism: Catholic Faith for Adults* (New York: Herder and Herder, 1967), pp. 267, 269.

33. Glen Rock: Newman Press, 1968 (pub. orig. en holandés en 1965), sobrecubierta, p. 18.

34. New York: Sheed and Ward, 1969 (pub. orig. en alemán en 1966).

Ante tal interpretación, esta doctrina, incluso bajo la etiqueta de «pecado original», ya no describe el pecado original. Lo que los autores mencionados antes entienden por pecado original es en realidad un pecado real: seguir el ejemplo de «Adán», o pecar en forma deliberada por parte de la raza humana desde el principio mismo. Entonces podríamos preguntar, Pero ¿por qué los seres humanos invariablemente pecan? ¿Cómo podemos entonces explicar la triste situación que incluso Emil Brunner reconoce, a saber, que el pecado es «una fuerza dominante [en la vida humana], y... que todos los hombres están relacionados en la solidaridad del pecado...»?³⁶

Antes me ocupé del tema de la historicidad de la caída y de la interpretación del relato de la caída que se encuentra en Génesis 3. En esa exposición tomé la posición de que el relato de la caída describe de hecho un evento que sucedió en la historia, y que los detalles del relato no deberían alegorizarse sino que deberían entenderse de manera literal. Basé esta interpretación, siguiendo el bien conocido dicho de que la mejor interpretación de la Escritura la da la Escritura, sobre todo en las enseñanzas del Nuevo Testamento, en particular las que se encuentran en los escritos de Pablo, que apuntan con claridad hacia una caída histórica.

Los autores mencionados antes, sin embargo, basan su reinterpretación de la doctrina del pecado original primordialmente en la evidencia proveniente de las ciencias naturales acerca de la edad de la tierra, la edad del hombre y la naturaleza del hombre primitivo. Frente a este método de interpretar la Escritura, la posición reformada histórica ha sido la de que el contenido de la fe cristiana no puede depender de los resultados de las ciencias naturales, por valiosos que ^ sean los mismos, sino que debe tomarse primordialmente de la Biblia misma.

Es, desde luego, muy importante que nos mantengamos al día en cuanto a los resultados que se van produciendo en la investigación científica en las áreas de paleontología, geología, biología y antropolo-

35- Ibid., pp. 106-7. Deberíamos mencionar, sin embargo, que la reinterpretación de la doctrina del pecado original que se encuentra en estos autores recientes no es tan nueva. Se encuentra ya, p. ej., en *The Origin and Propagation of Sin* de F. R. Tennant (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1902). Tennant, como los autores que acabamos de citar, rechaza la historicidad de la caída y la doctrina tradicional del pecado original sobre la base de la idea evolutiva del origen del hombre.

36. *Doctrine of Creation*, p. 103.

gía física. Y ha habido épocas cuando nuestra comprensión de la Biblia en realidad se ha modificado a partir de conclusiones provenientes de las ciencias naturales, como lo demuestra la revolución copernicana del siglo dieciséis. Un resultado de investigaciones científicas recientes que la mayor parte de los eruditos cristianos estarían dispuestos a conceder ahora es que la tierra es mucho más vieja que lo que se creía antes, y que el hombre ha estado en la tierra por mucho más tiempo que lo que se pensaba antes.³⁷ Pero esto no quiere decir para nada que estas conclusiones (obviamente de índole tentativa) acerca de la edad de la tierra y la edad del hombre contradigan las enseñanzas de la Biblia. Como lo dice John Jefferson Davis: «las concepciones de los orígenes humanos que presentan el Génesis y la antropología [física], cuando ambas se entienden en forma correcta, no entran en contradicción, sino que constituyen un todo complementario».³⁸

Dado que el Nuevo Testamento enseña claramente que la caída del hombre fue un evento en la historia, y que hubo en realidad una primera pareja humana cuyo pecado afectó a toda la historia subsiguiente, debemos seguir manteniendo la doctrina histórica del pecado original. Las dificultades que nos plantea la investigación científica reciente en relación con el relato de Génesis,³⁹ deben, por tanto, verse como problemas con los que debemos vivir con la esperanza de que algún día se encontrarán soluciones adecuadas, en vez de información que descarta lo que la Biblia enseña en forma clara.⁴⁰

Al avanzar, pues, para exponer la doctrina del pecado original, debemos recordar el comentario de Hermán Bavinck: «La doctrina del pecado original es una de las más importantes pero también uno de los temas más difíciles en la dogmática».⁴¹ La razón de por qué esa

37. Las estimaciones acerca de la edad del ser humano varían de 30.000 a 50.000 años o más. Véase Bernard Ramm, *Offense to Reason* (San Francisco: Harper & Row, 1985), p. 113. Véase también William Smalley and Marie Fetzner, *Modern Science and Christian Faith* (Wheaton: Van Kampen, 1950), pp. 185-87.

38. «Genesis, Inerrancy, and the Antiquity of Man», en *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger Nicole y J. Ramsey Michaels (Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 158-59.

39. Un problema de esta índole, p. ej., es el «de la transición de Génesis 3 a Génesis 4, donde los descendientes de Adán ya presentan un nivel muy desarrollado de cultura» (ibid., p. 143). Una respuesta es que Moisés describió «el entorno del primer hombre utilizando el cuadro del hombre antiguo común en el tiempo de Moisés» (David Holwerda, «The Historicity of Genesis 1-3», *Reformed Journal* 17, no. 8 [oct. 1967]:13. Véase en el resto del artículo un ulterior desarrollo de este punto.

40. Sobre este tema véase también Bernard Ramm, *Christian View*, y Philip E. Hughes, *Christianity and the Problem of Origins* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964).

41. *Dogmatiek*, 3:89 (traducción mía).

La difusión del pecado

doctrina es tan importante es doble: (i) la Biblia la enseña, y (2) solo cuando entendemos la condición del ser humano por su sola naturaleza (o sea, aparte de la gracia de Dios) podemos apreciar su necesidad de volver a nacer y de renovarse de manera total por la redención que Cristo produce. ^

La doctrina del pecado original nos dice cuáles son las consecuencias del pecado de Adán para nosotros.⁴² Debido al pecado de Adán, todo ser humano nace ahora en un estado de pecado. Más adelante en este capítulo se retomará el tema de cómo se nos transmite el pecado de Adán.

El pecado original incluye tanto *culpa* como *contaminación*. Culpa es un concepto legal o jurídico que describe la relación de alguien con la ley, en este caso, específicamente con la ley de Dios. Culpa es el estado de merecer condena o de estar sujeto a castigo porque se ha violado la ley. Cuando decimos que el pecado original incluye culpa, no queremos decir que a cada uno de nosotros se nos considera como personalmente responsables por lo que hizo Adán. A ustedes y yo no se nos puede tener por responsables personales por algo que hizo otra persona. Pero la doctrina del pecado original sí significa que estamos involucrados en el pecado de Adán porque él actuó como nuestro representante cuando cometió el primer pecado. Antes⁴³ mencioné que, aunque ya no seguimos la doctrina de que Dios hizo un pacto de obras con el hombre antes de la caída, debemos mantener la verdad de que Adán fue nuestra cabeza y representante.

El apóstol Pablo, en particular, enseña que Adán es nuestro representante. En 1 Corintios 15 Pablo establece un contraste entre Adán y Cristo, contraste, sin embargo, que también conlleva una cierta similitud. Si bien los resultados de nuestros nexos con Adán y con Cristo son diversos, con todo se describe tanto a Adán como a Cristo como cabezas por medio de los cuales llega a nosotros el infortunio o la felicidad involucrados: «Pues así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos volverán a vivir» (v. 22). Pablo se centra en el paralelismo entre Adán y Cristo en el versículo 45: «Así está escrito: 'El pri-

42. Si bien Eva pecó en el Paraíso al igual que Adán, el pecado original está especialmente asociado con el pecado de Adán porque él fue la primera cabeza de la raza humana. Cuando Adán pecó, actuó como nuestro representante. Más adelante se retomará más en detalle el punto de la condición de cabeza de Adán.

43- Véase arriba, p. 162.

mer hombre, Adán, se convirtió en un ser viviente'; el último Adán en el Espíritu que da vida». Cuando Pablo llama aquí a Cristo «el último Adán» (*esjatos Adam*), implica que Adán tiene con respecto a nosotros una relación análoga a la de Cristo. Adán es nuestra cabeza en un sentido, mientras que Cristo es nuestra cabeza en otro sentido.

El hecho de que Adán fuera nuestra cabeza y representante se desarrolla de manera más completa en Romanos 5:14-18. En el versículo 14 Pablo llama a Adán «figura [*tupos*] de aquel que había de venir». ¿Cómo pudo Adán ser una figura de Cristo? Es obvio que no en el sentido de que actuó como liberador de su pueblo (como hizo, por ejemplo, Moisés, quien también es una figura de Cristo), ni en el sentido de que Adán fue un ejemplo que debemos seguir en nuestras vidas. Adán fue una figura de Cristo en el sentido de que él, al igual que Cristo, fue nuestra cabeza y representante; lo que hizo nos afectó a todos nosotros que estamos en él, y esto incluye a todos los seres humanos. En el versículo 16 Pablo dice: «el juicio que lleva a la condenación fue resultado de un solo pecado [el de Adán]». Una vez más aquí se ve con suma claridad que Adán actuó como nuestro representante cuando pecó, ya que todos hemos sido puestos bajo condena (*katakrima*) debido a su pecado. El versículo 18 dice así: «Por tanto, así como una sola transgresión [o la transgresión de uno solo] causó la condenación ^de todos,⁴⁴ también un solo acto de justicia [el acto de justicia de uno solo] produjo la justificación que da vida a todos». En este pasaje se dice con claridad que la condena recae sobre todos los seres humanos > debido al pecado de Adán. Pero aquí Pablo establece un paralelismo entre lo que nos sucede debido a nuestra relación con Adán y lo que [nos sucede debido a nuestra relación con Cristo: por medio de Cristo recibimos «justificación que da vida (lit. «justificación de vida», ; *dikaiósin dsoés*). Así como hemos recibido condenación por medio de , Adán, por medio de Cristo recibimos justificación. Una vez más vemos la analogía entre Adán y Cristo. Si Cristo actuó para con nosotros a modo de representante, lo mismo hizo Adán. Si Cristo era y es nuestra cabeza, Adán debe ser también nuestra cabeza.

44. El texto griego aquí es difícil de traducir. Literalmente dice: «Así entonces, por tanto, así como por medio de una transgresión a todos los hombres a condenación...». Algunas versiones agregan las palabras «vino el juicio» para que el significado resulte más claro. «Así entonces como por medio de una transgresión vino el juicio a todos los hombres para condenación».

La difusión del pecado

Por *culpa original*, pues (la culpa implicada en el pecado original), queremos decir que merecemos condenación porque Adán, nuestra cabeza y representante, conculcó la ley de Dios.

Otro aspecto del pecado original es la *contaminación*. Contaminación, a diferencia de culpa, es un concepto moral; tiene que ver con nuestra condición moral y no con nuestra situación frente a la ley. Podemos definir la *contaminación original* (la contaminación implicada en el pecado original) como la corrupción de nuestra naturaleza que es la consecuencia del pecado y produce pecado.⁴⁵ Como consecuencia de nuestra participación en la culpa de Adán, todos los seres humanos nacen en un estado de corrupción. Deberíamos distinguir entre dos aspectos de la contaminación original: *depravación profundóle incgż. pacidad espiritual*.

Lo que prefiero llamar *depravación profunda* ha recibido tradicionalmente el nombre de «depravación total» en la teología reformada, término que a menudo se ha entendido mal. Lo que no quiere decir el concepto es: (1) que todo ser humano es todo lo depravado que pueda llegar a ser; (2) que las personas no regeneradas no tienen una conciencia por medio de la cual puedan distinguir bien y mal; (3) que las personas no regeneradas caerán siempre en todas las formas concebibles de pecado; o (4) que las personas no regeneradas son incapaces de realizar ciertas acciones que son buenas y útiles a los ojos de otros.⁴⁶ Como para muchas personas «depravación total» sugiere estas ideas equivocadas, prefiero «depravación profunda».

Depravación profunda, pues, significa que (1) la corrupción del pecado original alcanza todos los aspectos de la naturaleza humana: a la razón y voluntad tanto como a los apetitos e impulsos de la persona; V (2) no está presente en el ser humano por su naturaleza el amor a Dios como el principio motor de su vida.

¿Qué pruebas bíblicas hay que sustenten la doctrina de la *depravación profunda*? De hecho, esta doctrina subyace a toda la enseñanza del Nuevo Testamento. La insistencia de Jesús en que a no ser que alguien nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios (Jn. 3:3) implica que los seres humanos son incapaces, en su estado natural, no rege-

45- Agustín llama a la contaminación que se da en el pecado original tanto la hija como la madre del pecado (*Del matrimonio y la concupiscencia*, I,27).

46. Debemos recordar que existe la llamada gracia común, con la que Dios frena en cierta medida el pecado en personas no regeneradas (véase cap. 10).

Creados a imagen de Dios

nerado, ni siquiera de ver el reino de Dios, y mucho menos entrar en él. Todo el mensaje del Nuevo Testamento se dirige a pecadores que no aman a Dios por su naturaleza, que no se aman unos a otros, y que necesitan que el Espíritu Santo los cambie de manera radical antes de que vayan a poder hacer lo que es agradable a los ojos de Dios.

Pero veamos algunos pasajes concretos. Un texto del Antiguo Testamento que viene a la mente en relación con esto es Jeremías 17:9, «Nada hay tan engañoso como el corazón [el aspecto más íntimo del ser humano]. No tiene remedio. ¿Quién puede comprenderlo?» Dos pasajes del Nuevo Testamento son pertinentes para este punto. Jesús, en una discusión con los fariseos acerca de la necesidad de lavarse las manos antes de comer, explica que no es lo que entra en el hombre lo que lo contamina sino lo que sale de él: «Porque de adentro, del corazón humano, salen los malos pensamientos, la inmoralidad sexual, los robos, los homicidios, los adulterios, la avaricia, la maldad, el engaño, el libertinaje, la envidia, la calumnia, la arrogancia y la necesidad. Todos estos males vienen de adentro, y contaminan a la persona» (Mr. 7:21-23). En una disputa con los judíos en relación con la curación de un hombre en sábado, Jesús dijo: «a ustedes los conozco, y sé que no aman realmente a Dios» (Jn. 5:42).

Una serie de pasajes en las cartas paulinas enseñan la doctrina de la depravación profunda. Uno es Romanos 7:18, «Yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no habita el bien, porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo» (RV95). Deberíamos observar aquí que, aunque Pablo no siempre utiliza la palabra *carne* en un sentido peyorativo, es propio de sus escritos que con frecuencia la utilice para denotar el instrumento dispuesto al pecado. En este pasaje y en el que citamos luego, por tanto, *carne* no se refiere al cuerpo físico del ser humano, sino que más bien designa su naturaleza total que está bajo el dominio o esclavitud del pecado. Este concepto de *carne*, en otras palabras, es precisamente la manera bíblica de describir lo que he llamado depravación profunda.

El otro pasaje que habla de la carne es Romanos 8:7a, «por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios» (RV95). Nótese que este texto confirma el segundo punto que propusimos bajo la definición de depravación profunda, a saber, que el ser humano por naturaleza no ama a Dios sino que le es hostil.

Una viva descripción de la depravación profunda se encuentra en Efesios 4:17-19:

/

La difusión del pecado

Así que les digo esto y les insisto en el Señor: no vivan más con pensamientos frívolos como los paganos. A causa de la ignorancia que los domina y por la dureza de su corazón, estos tienen oscurecido el entendimiento y están alejados de la vida que proviene de Dios. Han perdido toda vergüenza, se han entregado a la inmoralidad, y no se sacian de cometer toda clase de actos indecentes.

A esto mismo se dirigen las palabras de Pablo en Tito 1:15-16:

Para los puros todo es puro, pero para los corruptos e incrédulos no hay nada puro. Al contrario tienen corrompidas la mente y la conciencia. Profesan conocer a Dios, pero con acciones lo niegan; son abominables, desobedientes e incapaces de hacer nada bueno.

En otra carta, sin embargo, Pablo nos dice que incluso los que ya son creyentes estuvieron en otro tiempo en el mismo estado de depravación como estos malvados gentiles:

En otro tiempo ustedes [los creyentes en Éfeso, o, posiblemente, en toda Asia Menor] estaban muertos en sus trasgresiones y pecados, en los cuales andaban conforme a los poderes de este mundo. Se conducían según el que gobierna las tinieblas, según el espíritu que ahora ejerce su poder en los que viven en la desobediencia. En ese tiempo también todos nosotros vivíamos como ellos, impulsados por nuestros deseos pecaminosos, siguiendo nuestra propia voluntad y nuestros propósitos. Como los demás, éramos por naturaleza objeto de la ira de Dios (Ef. 2:1-3).

«Objeto de la ira», como se comentó antes, significa que son objetos de la ira de Dios, en otras palabras, Pablo dice que incluso los creyentes son por naturaleza, aparte de la gracia renovadora de Dios, tan malos y depravados que con todo derecho son objetos de la ira de Dios.

Es importante recordar que los pasajes que acabamos de citar describen no al creyente que, por medio de la acción del Espíritu Santo de Dios, ahora está en Cristo sino el ser humano como es por naturaleza, persona no regenerada. La doctrina de la depravación profunda, en otras palabras, no describe a la persona regenerada o al creyente cristiano, sino al hombre natural.⁴⁷

El segundo aspecto de la contaminación original es la *incapacidad espiritual*, que se suele llamar tradicionalmente «incapacidad total». Otra consecuencia del pecado de Adán es que todas las personas nacen en un estado de incapacidad espiritual. Esta incapacidad no significa que la persona no regenerada sea incapaz por naturaleza de hacer el bien en ningún sentido de la palabra.⁴⁸ Debido a la gracia común de Dios, como veremos luego, se ha frenado el desarrollo del pecado en la historia y la sociedad. La persona no regenerada todavía puede hacer ciertas clases de bien y puede poner en práctica ciertas clases de virtudes. Pero incluso tales obras buenas no nacen del amor de Dios ni se llevan a cabo en obediencia voluntaria a la voluntad de Dios.

Cuando hablamos de la *incapacidad espiritual* del hombre, queremos decir dos cosas: (i) la persona no regenerada no puede hacer, decir ni pensar algo que reciba la aprobación total de parte de Dios, y por tanto no puede cumplir por completo la ley de Dios; y (2) la persona no regenerada es incapaz, aparte de la acción especial del Espíritu Santo, de cambiar la orientación básica de su vida para pasar de un amor pecaminoso por uno mismo al amor de Dios. La «incapacidad espiritual» es en realidad otra forma de describir la doctrina la «depravación profunda» esta vez con énfasis en la impotencia espiritual de la voluntad. No hace falta recalcar que el significado de estos dos conceptos se superpone.

¿Qué pruebas bíblicas sustentan la doctrina de la incapacidad espiritual? También esta doctrina subyace a toda la enseñanza del Nuevo Testamento. La insistencia del Nuevo Testamento en la necesidad de que el ser humano nazca de nuevo, se renueve espiritualmente y se santifique subraya la incapacidad innata del ser humano para acudir a Dios en arrepentimiento y fe y para vivir una vida que agrade totalmente a Dios. Pero veamos de nuevo algunos pasajes concretos.

Primero acudamos a los Evangelios, en concreto al Evangelio de Juan. Jesús le dice a Nicodemo: «De veras te aseguro que quien no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios... Yo te aseguro que quien no nazca de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de

47. Sobre la cuestión de si al creyente todavía debería llamársele «totalmente depravado», véase mi *The Christian Looks at Himself*, ed. Rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 47-48.

48. Como la expresión «incapacidad total» sugiere a muchas personas que la persona no regenerada no puede hacer ninguna clase de bien, y como esto no es lo que significa la expresión, prefiero el término «incapacidad espiritual».

La difusión del pecado

Dios» (3:3, 5). Nicodemo necesitó que se le dijera que una persona no puede ni ver ni entrar en el reino de Dios que Jesús fundó a no ser que se produzca en ella un cambio radical, un cambio que aquí recibe el nombre de nuevo nacimiento. En Juan 6:44 Jesús dijo a algunos judíos que discutían con él: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió», con lo cual indicó en términos muy expresivos la incapacidad de los seres humanos de acudir a Cristo por sus propias fuerzas. En la alegoría de la vid y los sarmientos Jesús describió también la incapacidad del ser humano de dar fruto espiritual aparte de él:

Permanezcan en mí, y yo permaneceré en ustedes. Así como ninguna rama puede dar fruto por sí misma, sino que tiene que permanecer en la vid, así tampoco ustedes pueden dar fruto si no permanecen en mí.

Yo soy la vid y ustedes son las ramas. El que permanece en mí, como yo en él, dará mucho fruto; separados de mí no pueden ustedes hacer nada. (15:4-5)

Encontramos más evidencia de la doctrina de la incapacidad espiritual en las cartas de Pablo. En Romanos 7:18-19 Pablo resalta en términos gráficos la impotencia innata de los seres humanos, diciéndonos que incluso si las personas quieren hacer lo bueno y lo justo, siguen siendo incapaces de ello:

Yo sé que en mí, es decir, en mi naturaleza pecaminosa, nada bueno habita. Aunque deseo hacer lo bueno, no soy capaz de hacerlo. De hecho, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.

Romanos 8:7-8 plantea con mucho relieve la incapacidad espiritual del ser humano: «La mentalidad pecaminosa es enemiga de Dios, pues no se somete a la ley de Dios, ni es capaz de hacerlo. Los que viven según la naturaleza pecaminosa no pueden agradar a Dios».

Otros pasajes paulinos subrayan el mismo pensamiento. Del mismo modo que Jesús dijo que aparte de un nuevo nacimiento espiritual el ser humano no puede ni siquiera ver el reino de Dios, Pablo afirma que el hombre natural⁴⁹ no puede entender ni aceptar lo que el Espíritu de Dios enseña: «El que no tiene el Espíritu no acepta lo que procede del Espíritu de Dios, pues para él es locura» (1 Co. 2:14). En

^^ Creados a imagen de Dios

un pasaje en el que habla acerca del ministerio de los apóstoles y de otros obreros cristianos, Pablo describe aun más la incapacidad del hombre aparte de la fortaleza de Dios para cumplir con su vocación como obrero cristiano: «Ésta es la confianza que delante de Dios tenemos por medio de Cristo. No es que nos consideremos competentes en nosotros mismos. Nuestra capacidad viene de Dios» (2 Co. 3:4-5). No se hubiera podido encontrar ninguna forma más contundente de expresar nuestra impotencia espiritual que decir que por naturaleza estamos espiritualmente muertos; esto es precisamente lo que Pablo dice acerca del estado anterior de los creyentes en Efesios 2:4-5: «Pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor por nosotros, nos dio vida con Cristo, aun cuando estábamos muertos en pecados».

Como hemos visto, la Escritura tiene mucho que decir acerca del pecado original. Pero, incluso como creyentes, con frecuencia no ponemos de relieve esta enseñanza. Necesitamos reconocer la necesidad de una comprensión profunda de la doctrina del pecado original. Como dice Philip Hughes,

El pecado original, por misteriosa que sea su naturaleza, nos dice que la realidad del pecado es algo mucho más profunda que la simple comisión externa de acciones pecaminosas... Nos dice que hay una raíz interna de pecaminosidad que corrompe la verdadera naturaleza del ser humano y de la que brotan sus acciones pecaminosas. Al igual que un veneno mortal, el pecado ha penetrado en la médula misma del ser humano y la ha infectado: de ahí su necesidad de la experiencia total de un nuevo nacimiento por medio del cual, con la gracia de Dios en Cristo Jesús, se realiza la restauración de su verdadera humanidad.⁵⁰

49. El término «hombre natural» tal como se utiliza aquí quiere decir la persona no regenerada.

50. «Another Dogma Falls», *Christianity Today* 13, no. 17 (23 de mayo de 1969):13. Esta necesidad también se afirma en Thomas M. Gregory, «The Presbyterian Doctrine of Total Depravity», en *Soli Deo Gloria*, A Festschrift para John H. Gerster, ed. R. C. Sproul (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1976), pp.36-54.

La transmisión del pecado

En este mismo capítulo se ha estudiado la condición de Adán como cabeza y el hecho de que todos estamos bajo condena debido a nuestra participación en el pecado de Adán. Pero ahora surge la pregunta, ¿cuál es la naturaleza precisa de la relación entre Adán y sus descendientes? ¿En qué forma se nos ha transmitido la pecaminosidad y culpa de Adán?

A estas difíciles preguntas se le han dado diversas respuestas. Algunos teólogos niegan cualquier relación entre el pecado de Adán y nuestros propios pecados. El defensor más destacado de esta idea fue Pelagio, un monje y teólogo británico que se estableció en Roma hacia el año 400 d.C. Según Pelagio y sus seguidores no hay ninguna relación necesaria entre el pecado de Adán y los pecados de sus descendientes. Adán fue creado neutral: ni bueno ni malo. El ser humano hoy nace en la misma condición. No hay eso que se llama pecado original; no hay transmisión de culpa de Adán a nosotros, ni tampoco hay ninguna transmisión de contaminación. El pecado no es una condición en la que uno nace; solo hay acciones pecaminosas, y tales acciones siempre tienen un carácter personal. Los seres humanos hoy día tienen voluntades que son totalmente libres; pueden hacer el bien o el mal según les plazca. Cuando el ser humano hace algo malo, su naturaleza no se ve afectada; después, es tan capaz de hacer el bien como antes de que hiciera algo malo. Al igual que una bisagra de «resorte» en las puertas de vaivén, después de cada movimiento en cualquier dirección, el ser humano regresa a una posición neutra. Pelagio incluso dijo que una persona puede, si así lo quiere, cumplir con los mandamientos de Dios sin pecar; la Escritura, afirmaba aquel, contiene muchos ejemplos de vidas sin reproche. ^

¿Cómo explica, entonces, Pelagio la universalidad del pecado? Por medio de la imitación. Adán dio un mal ejemplo a sus descendientes. Todos nosotros tendemos a imitar los malos ejemplos de nuestros padres, hermanos, hermanas, esposas o esposos, amigos y colegas. Ésta es la forma en que se transmite el pecado de generación en generación, de una persona a otra.

En otras palabras, las personas humanas no necesitan ser regeneradas o nacer de nuevo para hacer lo que agrada a Dios; tienen esta capacidad por naturaleza. La idea de Pelagio acerca de la gracia divina es que se trata de algo puramente externo. La gracia, para él, no es una

Creados a imagen de Dios

influencia que opera adentro por parte del Espíritu Santo que mueve nuestras voluntades hacia el bien, sino que consiste solo de dones externos y cualidades naturales, tales como la naturaleza racional y la libre voluntad del ser humano, la revelación de la ley de Dios en la Escritura y el ejemplo de Cristo.⁵¹

El concepto que tiene Pelagio del ser humano es más bien insatisfactorio; de hecho, la iglesia lo rechazó sin vacilaciones.⁵² Podemos refutar su concepto mediante algunas observaciones.

Primero, el concepto de Pelagio contradice a la Escritura. Romanos 5:12-21 indica con claridad que hay un nexo muy real entre el pecado de Adán y el de sus descendientes (más adelante, en este mismo capítulo, se analizará la naturaleza exacta de este nexo). En Efesios 2:3 Pablo, escribiendo a creyentes, afirma: «Como los demás, éramos [nosotros, los creyentes] por naturaleza objeto de la ira de Dios». ¿Por qué debería alguien ser objeto de ira por naturaleza si todos los seres humanos han nacido en un estado moralmente neutro?

Segundo, la posición de Pelagio es contraria a nuestra experiencia. El pecado no deja nuestra naturaleza sin afectarla sino que la perturba de manera profunda. Después de una acción pecaminosa ya no somos los mismos. Las acciones pecaminosas emanan de una mala naturaleza y, cuando no se controlan, conducen a hábitos pecaminosos y, en última instancia, a esclavitud pecaminosa. Vienen a la mente las palabras de Jesús, «Ciertamente les aseguro que todo el que peca es esclavo del pecado» (Jn. 8:34).

Tercero, los ejemplos malos no siempre corrompen. Pensemos en José en Egipto y en Daniel en la corte de Nabucodonosor. El entorno puede ser ocasión de pecado pero no lo causa. La raíz del pecado es más honda: está en el corazón humano corrompido.

Otro concepto insatisfactorio de la transmisión del pecado de Adán a nosotros es la así llamada «imputación mediata». La imputación, en

51. Sobre Pelagio véase J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: A. & C. Black, 1958), PP- 357-61; Joseph C. Ayer, *A Source Book for Ancient Church History* (New York: Scribner, 1913), PP- 457-60; B. B. Warfield, *Two Studies in the History of Dogma* (New York: Christian Literature Co., 1897); John Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study* (Cambridge: Heffer, 1956); y Robert F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (New York: Seabury Press, 1968).

52. El Pelagianismo, que incluye las ideas del discípulo de Pelagio, Celestius, quien llegó a ser líder del movimiento, fue condenado por el Concilio de Cartago en 418 y por el concilio de Éfeso en 431.

La difusión del pecado

el sentido en que se suele utilizar en teología, es un término legal o judicial que significa «atribuir algo a la cuenta de alguien». El término se utiliza en tres sentidos en la teología cristiana: «Para denotar los actos judiciales de Dios (i) con los cuales el pecado de Adán se imputa a su posteridad, (2) con los cuales los pecados del pueblo de Cristo se le imputan a él, y (3) con los cuales la justicia de Cristo es imputada a su pueblo».⁵³ En este caso, nos ocuparemos del primero de estos tres significados.

Este concepto de imputación mediata lo propuso por primera vez Josué de la Place (o Placeus; 1596-1655) de la Escuela de Saumur en Francia. Sus ideas las condenó el Sínodo de Charenton que se celebró en 1645, y la *Formula Consensus Helvetica*, una confesión suiza de fe promulgada en 1675.⁵⁴ Sin embargo, las ideas de Placeus encontraron amplia aceptación en Francia, Inglaterra, Suiza y Estados Unidos de América; en este último país teólogos de Nueva Inglaterra como Samuel Hopkins, Timothy Dwight y Nathanael Emmons enseñaron esta doctrina.⁵⁵

Placeus enseñaba que la imputación que se nos hace de la culpa del pecado de Adán no fue inmediata sino mediata, es decir, no directa sino mediada por alguien más. Todos recibimos corrupción pecaminosa de Adán por medio de nuestros padres. Sobre la base de esta corrupción se nos considera como involucrados en la culpa de la caída de Adán. Se nos considera culpables porque hemos nacido en un estado de corrupción. La imputación que se nos hace de la culpa de Adán es, por tanto, *mediada*; mediada por medio de la corrupción en la que hemos nacido.

v Es fácil entender la motivación para este concepto. Placeus y sus seguidores querían evitar la sugerencia de que Dios impute culpa a personas que no son culpables. Placeus, entonces, para evitar la aparente arbitrariedad de la imputación del pecado de Adán al género

53- C. W. Hodge, «Imputation», ISBE, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 812. Cf. también R. K. Johnston, «Imputation», en *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), pp. 554-55.

54- Se puede encontrar una traducción al inglés de esta confesión en A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 656-63.

55- H. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:88-89. Se pueden encontrar más análisis de la doctrina de Placeus sobre la imputación en G. F. Karl Müller, «Placeus», *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, ed. J. J. Herzog, vol. 15 (Leipzig: Hinrichs, 1904), pp. 471-72; John Murray, *The Imputation of Adam's Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 42-64; G. C. Berkouwer, *Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 454-58.

Só Creados a imagen de Dios ^

humano, propuso la idea de que la corrupción en la que nacemos nos hace culpables, y que, por tanto, la imputación de la culpa de Adán que recibimos, descansa en «la culpabilidad» que tenemos desde el nacimiento.

Podemos oponernos a este concepto por tres razones, i. La corrupción en la que nacemos tes una implicación^ y por tanto, una consecuencia del pecado de Adán; no se puede, pues, considerar la base a partir de la cual se nos considera como culpables del pecado de Adán. Afirmar esto es casi como decir que somos culpables del pecado de Adán porque todos tenemos que morir.

2. Si la culpa de Adán nos llega mediada por medio de la corrupción en que nacemos, ¿por qué Dios no nos imputa la culpa de todos los pecados de todos nuestros antepasados?

3. No hay ninguna indicación en el pasaje clave en el que se basa la doctrina de la imputación de la culpa de Adán (Ro. 5:12-21) de que la imputación de la culpa del pecado de Adán viene mediada por medio de nuestra corrupción. En los versículos 16 y 18 Pablo afirma con claridad que la condenación nos vino debido a la trasgresión única de Adán; por tanto, decir que esa condenación se basó en la depravación pecaminosa en la que hemos nacido es introducir en el texto un elemento extraño.

Ahora nos ocuparemos de dos conceptos adicionales que tratan de la transmisión del pecado de Adán a nosotros, los así llamados «realismo» e «imputación inmediata», que respetan más los datos bíblicos que los conceptos que acabamos de analizar. Antes de entrar en materia, sin embargo, convendría que recordáramos que en todo esto estamos frente a algo profundamente misterioso. Simplemente no podemos entender cómo pecamos en Adán; no nos (cudlcéP Tampoco podemos entender cómo la culpa del pecado de Adán nos es imputada; la Biblia tampoco responde a esta pregunta. Lo que la Biblia sí nos dice es *que* pecamos en Adán y *que* se nos imputa la culpa del primer pecado de Adán; no podemos ir más allá de esto. El pecado sigue siendo un misterio, no solo en su comisión sino también en su transmisión.

El concepto de la relación entre el pecado de Adán y el pecado de sus descendientes que se suele llamar «realismo» no es para nada nuevo. En la iglesia primitiva Tertuliano y Agustín lo sostuvieron; en tiempo más reciente, lo han defendido William G. T. Shedd, Augustus H. Strong, S. Greijdanus y K. Schilder.⁵⁶

La difusión del pecado

De manera resumida, según este concepto, Dios creó originalmente una naturaleza humana genérica, que en el curso del tiempo se dividió en muchos individuos separados. Adán, sin embargo, poseía la totalidad de esta naturaleza humana. Por ello, cuando pecó, pecó toda la naturaleza humana. Por tanto todos somos culpables del pecado de Adán, ya que todos nosotros, como parte de esta naturaleza humana genérica, cometimos de hecho el primer pecado en él y con él. Agustín lo expresa así:

Porque todos nosotros estamos en ese único hombre, ya que todos éramos ese único hombre que cayó en pecado... Porque todavía no había sido creada y distribuida a todos nosotros la forma particular en la que, como individuos, íbamos a vivir, pero ya estaba ahí la naturaleza seminal de la que todos nos íbamos a propagar; y al estar ésta viciada por el pecado y atada por la cadena de la muerte, y justamente condenada, el hombre no podía nacer de hombre en ningún otro estado.⁵⁷

Se puede entender la motivación detrás de este concepto. Tanto Shedd como Greijdanus subrayan que el pecado en el que estamos implicados por medio de nuestra relación con Adán debe ser de hecho *nuestro* pecado. No es justo, afirman, pensar que Dios nos imputa la culpa de un pecado que no hemos cometido. Si Dios nos va a considerar culpables por causa de este pecado, debe haber un sentido verdadero en el que *es* nuestro pecado. Y lo es sobre la base del concepto realista: todos nosotros estábamos en Adán cuando pecó; de ahí que el pecado de Adán sea de hecho el pecado de todos nosotros.⁵⁸

Una razón de por qué el concepto realista surgió en la iglesia primitiva quizás se deba a la traducción de la última frase de Romanos 5:12, *efhdpantés hemarton* en la Vulgata⁵⁹ con estas palabras: *in quo omnes peccaverunt* («en quien todos pecaron»). Así fue como Agus-

56. W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, vol. 2 (1888-94; Grand Rapids: Zondervan, s.f.), pp. 181-82; A. H. Strong, *Systematic Theology*, vol. 2 (Philadelphia: Griffith and Rowland, 1907-1909), pp. 619-37; S. Greijdanus, *Toerekeningsgrond van het Peccatum Originans* (Ámsterdam: Bottenburg, 1906); K. Schilder, *Heidelbergsche Catechismus*, vol. 1 (Goes: Oosterbaan and Le Cointre, 1947), pp. 331-58.

57- *Ciudad de Dios*, Libro 13, Cap. 14, vol. 2 en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Primera Serie (rpt.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 251.

58. Una expresión que suelen utilizar quienes sostienen esta idea es que todos nosotros estábamos «en las entrañas de Adán» cuando pecó.

59. Traducción al latín de la Biblia por Jerónimo, completada en el 404 d.C.

tín tradujo el pasaje, y se puede ver fácilmente cómo esta traducción condujo a su concepto realista. *Ef hó*, sin embargo, no quiere decir *en quien*; es una expresión griega que significa *porque o puesto que*. La traducción correcta de esta cláusula, por tanto, es «porque todos pecaron». La interpretación realista de nuestra relación con el pecado de Adán, sin embargo, no depende de la traducción de la Vulgata; incluso si se traducen «porque todos pecaron», estas palabras puede todavía transmitir la idea realista.

Se han planteado una serie de dificultades con respecto a este concepto. Veamos algunas y analicemos si se puede responder a estas objeciones.

Los oponentes del realismo sostienen que este concepto no resuelve en realidad el problema de la relación entre el pecado de Adán y nosotros. No resolvemos el problema con simplemente estar de acuerdo en que todos estábamos presentes en Adán cuando pecó, porque no estábamos presentes en él como *personas individuales*, sino como «partes» de una naturaleza humana total no diferenciada. Sin duda que esto no aclara nuestra responsabilidad personal en la comisión del pecado de Adán.

Esta objeción, sin embargo, tiene una respuesta. Hebreos 7:9-10 explica que Leví pagó diezmos a Melquisedec por medio de Abraham, ya que Leví «estaba en las entrañas de su padre» (RV95 v. 10; gr.: *en to osfui tou patros*), cuando Abraham se encontró con Melquisedec. Es obvio que Leví, tataranieto de Abraham, no estaba consciente de haber pagado diezmos a Melquisedec 180 años o más antes de haber nacido; pero el autor de Hebreos dice que Leví, de hecho, sí pagó diezmos a Melquisedec. Si aceptamos el hecho de que Adán fue el padre de la raza humana, como nos lo dice la Biblia, entonces todos nosotros estuvimos en un sentido «en las entrañas de Adán» cuando éste cometió el primer pecado.⁶⁰ Aunque no podemos entender entonces cómo pecamos en Adán, como tampoco podemos entender cómo Leví pagó diezmos a Melquisedec antes de que aquel hubiera nacido, debe haber algún sentido en que de hecho lo hicimos.

60. Quienes proponen el realismo no son los únicos que utilizan esta expresión («en las entrañas de Adán») para describir la posición de todos los seres humanos en el momento en que Adán pecó por primera vez. Cf. la *Formula Consensus Helvetica* (1675), Par. 11; Zacharias Ursinus, *Schatboek over den Heidelbergse Catechismus*, 3ª ed., vol. I (Gorinchem: Goetzee, 1736), p. 92; *Synopsis Purioris Theologiae* (Lugduni Batavorum: Donner, 1881), 15,11; H. Bavinck, *Dogmatiek*, 391.

La difusión del pecado

Una segunda dificultad es que la idea realista no aclara por qué estamos implicados solo en la culpa del primer pecado de Adán y no también en la culpa de otros pecados de Adán, o de los pecados de nuestros padres, o de los pecados de todos nuestros antepasados.

También tiene respuesta esta objeción. Como muchos teólogos han señalado, Adán era una «persona pública» cuando cometió el primer pecado. Entonces actuaba como nuestra cabeza, algo que no se podría decir de él cuando cometió otros pecados luego, ni tampoco acerca de nuestros padres y antepasados cuando pecaron.

Tercero, la analogía entre Adán y Cristo que se encuentra en Romanos 5:12-21 significa un obstáculo para la interpretación realista. Porque no existe una naturaleza humana genérica en Cristo que se individualice en todos los que creen en él. Por tanto, el paralelismo entre Adán y Cristo que se encuentra en este pasaje parece excluir la relación entre Adán y nosotros que propone la idea realista.

En respuesta a esta objeción, deberíamos recordar un punto muy importante: aunque Romanos 5:12-21 sí resalta el paralelismo entre Adán y Cristo, no se trata de un paralelismo total. Existen diferencias significativas entre la condición de cabeza de Adán y la de Cristo, no solo en el sentido de que recibimos cosas malas de Adán y buenas de Cristo, sino también en la manera en que estamos relacionados con cada uno de ellos. Quienes proponen el realismo señalan⁶¹ que estas diferencias en nuestra relación con Adán y con Cristo incluyen dos puntos: (1) Nunca estuvimos «en las entrañas de Cristo» pero sí lo estuvimos «en las entrañas de Adán»; y (2) como estábamos en las entrañas de Adán cuando pecó, en cierto sentido pecamos en él, de modo que el hecho de que Dios nos considere como pecadores debido a nuestra relación con Adán no es algo que no concuerde de alguna forma con nuestra situación actual. En el caso de Cristo, sin embargo, su justicia se nos imputa de tal forma que Dios ahora nos ve «como si nunca hubiéramos pecado... y como si hubiéramos sido tan perfectamente obedientes como Cristo lo fue para [nosotros]». ⁶² Aunque nuestra justicia en Cristo es una justicia «como si», no propia sino de otra persona, nuestra pecaminosidad en Adán no es «como si»; es de hecho nuestra propia.

61. Cf. S. Greijdanus, *Toerekeningsgrond*, pp. 44-45; K. Schilder, *Catechismus*, 1:353-54.

62. Catecismo de Heidelberg, Respuesta 60.

Creo que las perspectivas que se encuentran en la idea realista de la transmisión del pecado de Adán a nosotros son importantes, y reflejan enseñanzas bíblicas significativas. No son, sin embargo, suficientes; requieren que se complementen con un concepto que respete más el carácter representativo de la condición de Adán como cabeza que lo que hace la idea realista. Hermán Bavinck, de hecho, dijo lo siguiente a este respecto: «El federalismo [la idea de imputación inmediata o directa, que se estudiará luego] no excluye la verdad que permanece oculta en el realismo; por el contrario, acepta totalmente esta verdad; proviene de esta verdad, pero no se queda ahí».⁶³ En general los teólogos reformados han separado estas dos líneas de interpretación (realismo e imputación inmediata). Estoy convencido, sin embargo, de que deberían amalgamarse. En otras palabras, la decisión que debería tomarse acerca de estas dos interpretaciones de la transmisión del pecado no es un «o esto o lo otro» sino más bien un «y esto y lo otro».

Otra idea acerca de la naturaleza de la transmisión del pecado de Adán a nosotros, que suele recibir el nombre de «imputación inmediata», enseña que la imputación de la culpa de Adán a nosotros no viene mediada por nada más (como la presencia de la corrupción en nosotros), sino que es inmediata y directa. Como el término *inmediata* sugiere inmediatez en el tiempo, y por ello resulta algo confuso, prefiero llamar a esta idea como de *imputación directa*. La han sustentado teólogos reformados como Hermán Bavinck, J. Gresham Machen, A. D. R. Polman, John Murray y Louis Berkhof.⁶⁴

Según los proponentes de la idea de «imputación directa», Adán tiene una doble relación con sus descendientes: es tanto su cabeza natural o física (en el sentido de ser su progenitor) como su representante.⁶⁵ Cuando pecó, lo hizo como nuestro representante y, por tanto, todos estamos implicados en la culpa de dicho pecado, y en la condena

63. *Dogmatiek*, 3:93 [mi traducción],

64. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:96-102; J. G. Machen, *The Christian View of Man* (New York: Macmillan, 1937), pp. 255-62; A. D. R. Polman, *Woord en Belijdenis* (Franeker: Wever, 1957), 1:268-70; John Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, pp. 36-41, 64-70; L. Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 242-43.

65. Muchos de los que proponen la imputación directa también sustentan la doctrina del pacto de obras. Aunque en el capítulo anterior (véase arriba, pp. 117-21) rechacé la doctrina del pacto de obras, esto no implica el repudio de la imputación directa, siempre que se sostenga que Adán fue en realidad la cabeza y el representante de la raza humana. Es significativo que John Murray, uno de los protagonistas más vigorosos de la imputación directa, rechaza de igual modo la doctrina del pacto de obras.

La difusión del pecado

que se sigue del mismo. Podemos llamar a esta implicación en la culpa y la condena, *imputación*. Dios nos imputa la culpa del primer pecado de Adán. Esta imputación no viene mediada por nuestra corrupción innata, sino que es directa y no mediada.

Como implicación, y por tanto consecuencia, de nuestra implicación en la culpa de Adán, todas las personas humanas nacen en un estado de corrupción.⁶⁶ Esta corrupción (también llamada contaminación o depravación) se nos transmite a través de nuestros padres. Nuestra implicación en el pecado de Adán e identificación con el mismo conllevan la perversidad aparte de la cual no existe pecado. Nacemos en un estado de corrupción porque somos solidarios con Adán en su pecado.⁶⁷ No entendemos cómo esta corrupción puede transmitirse de padres a hijos; las leyes de herencia humana no pueden explicarnos este proceso. Pero tanto la Escritura como la experiencia nos dicen que la contaminación del pecado pasa de hecho de padres a sus descendientes.

Imputación directa, por tanto, se refiere solo a la transmisión de culpa, no a la transmisión de corrupción. En otras palabras, hay una imputación *directa* de culpa, y una transmisión *mediada* de corrupción.

Probablemente la dificultad mayor en esta concepción es que parece sugerir que Dios nos imputa la culpa de un pecado que no cometimos. Nótese, por ejemplo el comentario de Berkouwer: «En el federalismo [el concepto de imputación directa] la idea de 'representación' está vinculada a la imputación en una forma que da la impresión de que los que no son culpables son simplemente 'declarados' culpables».⁶⁸ Los teólogos que plantean esta objeción suelen citar pasajes como el siguiente para mostrar que Dios no considera a los hijos culpables de los pecados de sus padres:⁶⁹

66. La única excepción a esto, desde luego, es Jesucristo. Pero como él es una persona divina que asumió una naturaleza humana, difícilmente se lo puede llamar «persona humana».

67. En conexión con esto, la idea realista complementa la idea de la imputación directa. Según el concepto realista, nacemos en un estado de corrupción no solo porque Adán fue nuestro representante y con ello hizo que se nos imputara culpa, sino también porque estábamos de hecho en Adán cuando pecó, y en ese momento nuestra naturaleza humana se corrompió.

68. *Sin*, p. 524.

69. *Ibid.*, pp. 427, 518-20; S. Greijdanus, *Toerekeningsgrond*, p. 43; K. Schilder, *Catechismus*, 1:340.

^^ *Creados a imagen de Dios*

No se dará muerte a los padres por la culpa de sus hijos, ni se dará muerte a los hijos por la culpa de sus padres. (Dt. 24:16)

En aquellos días no volverá a decirse: «Los padres comieron uvas agrias, y a los hijos se les destemplan los dientes». Al contrario, al que coma uvas agrias se le destemplan los dientes, es decir, que cada uno morirá por su propia iniquidad. (Jer. 31:29-30)

Todo el que peque, merece la muerte, pero ningún hijo cargará con la culpa de su padre, ni ningún padre con la del hijo: al justo se le pagará con justicia y al malvado se le pagará con maldad. (Ez. 18:20)

Aunque estamos frente a un problema sumamente difícil, y aunque no hay forma de poder entender totalmente lo que todo esto implica, llegados a este punto debemos recordar de nuevo la verdad que subrayan quienes proponen la idea realista: todos nosotros estábamos en Adán cuando pecó. Si esto es así, entonces no podemos decir que la culpa que se nos imputa debido al pecado de Adán nos es totalmente ajena. En otras palabras, en un sentido muy real, el pecado de Adán fue nuestro pecado.

Dado que ya hemos pasado revista a estas concepciones diversas de la transmisión del pecado, deberíamos ahora examinar con cuidado el pasaje bíblico que es básico para esta discusión: Romanos 5:12-21. Debemos conceder, desde antes de comenzar, que el propósito primordial de Pablo en esta sección no es describir la transmisión del pecado y sus consecuencias, sino más bien exponer los sorprendentes beneficios que recibimos por medio de Cristo, y de este modo glorificar la sobreabundante gracia de Dios hacia la humanidad pecadora. Pero para poder resaltar el esplendor de los dones de Cristo, Pablo los describe en contraposición al oscuro trasfondo de la condición pecaminosa y de condena del ser humano. Y necesitamos entender este trasfondo.

El versículo clave es el 12: «Por medio de un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por medio del pecado entró la muerte; fue así como la muerte pasó a toda la humanidad, porque todos pecaron...». La primera mitad del versículo se refiere obviamente a Adán (aunque no se menciona su nombre sino hasta el versículo 14), y nos dice por qué la muerte recayó sobre él. La segunda mitad trata de «toda la humanidad», y responde a la pregunta, ¿por qué la muerte pasó a todos los seres humanos? La respuesta es: «porque todos pecaron». Algunos estudiosos⁷⁰ han interpretado estas palabras en el sentido de que

La difusión del pecado

apuntan a un *pecado real*, es decir, el pecado que cometemos, a diferencia del pecado en el que y con el que nacimos. En otras palabras, para estos intérpretes «porque todos pecamos» quiere decir «porque todos los seres humanos cometieron pecados después de nacer».

En mi opinión, sin embargo, esta interpretación es incorrecta. Pablo no se refiere aquí a *pecado real*; dice que la muerte pasó a todos los seres humanos porque todos *pecaron en Adán*. Nótese lo que dice en los versículos 15 y 17: «por la trasgresión de un solo hombre murieron todos»; «por la trasgresión de un solo hombre reinó la muerte». Estas frases vinculan con claridad la muerte de los muchos, no con los pecados reales de quienes murieron, sino con el pecado de un solo hombre, Adán.

Además, los versículos 13 y 14 dicen lo siguiente:

Antes de promulgarse la ley, ya existía el pecado en el mundo. Es cierto que el pecado no se toma en cuenta cuando no hay ley; sin embargo, desde Adán hasta Moisés la muerte reinó, incluso sobre los que no pecaron quebrantando un mandato, como lo hizo Adán, quien es figura de aquel que había de venir.

«Los que no pecaron quebrantando un mandato, como lo hizo Adán», es una paráfrasis de una frase que, traducida en forma literal, dice: «incluso sobre los que no habían pecado a semejanza de la trasgresión de Adán». La idea fundamental de estos versículos es ésta: quienes vivieron entre Adán y Moisés no recibieron un mandato claro con una clara amenaza de muerte en caso de desobediencia, como fue el caso de Adán. Sin embargo, todos murieron. Dado que se aporta este hecho a modo de argumento para sustentar el versículo 12, parece evidente que el punto de Pablo es que estas personas no murieron debido a sus propios pecados, pecados reales, sino debido a su conexión con Adán.

Finalmente, el hecho de que los seres humanos puedan morir en la niñez también va en contra de la idea de que Pablo quiere decir *pecado real*, porque a partir de esta interpretación, los infantes no deberían morir, ya que no pueden cometer pecados reales.

70. E. F. Harrison, *Romans* en la serie Expositor's Bible Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1976), p. 62; William Hendriksen, *Romans*, vol. i (Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 178-79.

Deberíamos, por tanto, entender la frase «porque todos pecaron» como referencia no a un pecado de hecho sino al pecado original. No deberíamos entenderlo como «porque todos somos *considerados* pecadores en Adán» sino más bien «porque todos *pecamos* en Adán», ya que todos estábamos «en las entrañas de él» cuando pecó. Por esto, dice Pablo, la muerte pasó a todos los seres humanos debido a la transgresión de Adán.⁷¹

Deberíamos examinar, por un momento, la última frase del versículo 14: «Adán, quien es figura [*tupos*] de aquel que había de venir». En la Biblia, *figura* es un modelo o paradigma de algo o de alguien, en este caso, de una persona que todavía tenía que venir, a saber, Jesucristo. Antes analizamos el sentido en el que Adán era una figura de Cristo.⁷² Así como Cristo nos representaba y actuaba por nosotros, del mismo modo lo hizo Adán; como Cristo, Adán fue tanto nuestra cabeza como nuestro representante. Hermán Bavinck lo plantea así: «Ha habido solo dos hombres cuyas vidas y obras han alcanzado los límites del género humano, cuya influencia y dominio llegó hasta los confines de la tierra y incluso hasta la eternidad. Son Adán y Cristo».⁷³ F. F. Bruce cita una afirmación que hizo Thomas Goodwin, teólogo inglés del siglo diecisiete: «A los ojos de Dios hay dos hombres, Adán y Jesucristo, y estos dos hombres tienen a todos los otros seres humanos colgando de los cordeles de sus fajas».⁷⁴

Ya hemos examinado brevemente los versículos 16 y 18, en relación con la condición de cabeza de Adán.⁷⁵ Sin embargo, deberíamos agregar aquí que el lenguaje de estos versículos es legal o judicial. La

71. En relación con el concepto de «todos por medio de uno» que predomina en Romanos 5:12-21, debería prestarse atención a la idea hebrea de «personalidad corporativa». En el Antiguo Testamento a menudo se describe a un grupo como operando por medio de y/o representado por un líder, de modo que éste pasa a identificarse con el grupo (p. ej., el empleo de nombres como Jacob, Israel, Judá y Efraín que se utilizan para personas y para quienes descendieron de ellas). La idea de que Adán representa y opera para todos sus descendientes, por tanto, no es ajena a la Escritura. Acerca del concepto de personalidad corporativa, véase H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1911), pp. 27-30; ídem, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1946), pp. 70-71, 82-83; H. H. Rowley, *The Re-discovery of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1946), pp. 216-17.

72. Véase arriba, p. 196.

73. *Dogmatiek*, 3:95-96 [mi traducción],

74. F. F. Bruce, *Romans*, en la serie Tyndale New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 127. Cf. A. Oepke, «en», TDNT, 2:542.

75. Arriba, p. 196.

/

La difusión del pecado

condenación (declarar culpable a alguien) se contrasta con la justificación (declarar libre de culpa a alguien). Ambos versículos nos enseñan que una trasgresión (el pecado de Adán) produjo o condujo a la condenación de todos.

Desde luego que Pablo no utiliza aquí la palabra *imputar* (la palabra griega *logidsomai*, a veces traducida como *imputar* en algunas versiones, no se encuentra en estos versículos). Lo que nos dice aquí es que todos los seres humanos están bajo condenación debido al pecado de Adán, pero no dice exactamente cómo se nos transmite dicha condenación. Dado que el lenguaje de estos versículos es legal, y como la imputación es un concepto legal, podemos, si queremos, interpretar estos versículos en el sentido de que enseñan la imputación directa de culpa y de condenación de Adán a nosotros. Pero debemos recordar que si lo hacemos, el concepto de imputación es una inferencia a partir de datos bíblicos.⁷⁶

Se podría formular la pregunta: ¿significa esta enseñanza que todos los niños que mueren están eternamente perdidos? No necesariamente. Claro que todos los niños están bajo la condenación del pecado de Adán en cuanto nacen. Pero la Biblia enseña claramente que Dios juzgará a cada persona de acuerdo a las obras propias.⁷⁷ Y quienes mueren en la infancia son incapaces de realizar obras buenas o malas. No se puede ser dogmático en cuanto a este punto. Pero podemos encontrar un sabio consejo en las palabras de un teólogo reformado muy respetado, Hermán Bavinck:

Con respecto a la salvación... de los niños que mueren en la infancia, sobre la base bíblica no podemos ir más allá de abstenernos de emitir un juicio determinante y definitivo [*beslist en stellig oordeel*] en un sentido positivo o negativo. Solo merece la pena mencionar que en cuanto a esas importantes preguntas, la teología reformada toma una posición mucho más favorable que otras teologías... Porque la teología reformada no quiere, en primer lugar,... determinar el grado o dimensión del conocimiento que se tuvo por indispensable para la

76. Incluso John Murray, proponente incondicional de la doctrina de la imputación directa, admite esto: «Cuando hablamos del pecado de Adán como imputado a su posteridad, se admite que en ninguna parte de la Escritura se define expresamente como imputación nuestra relación con la trasgresión de Adán» (*Imputation of Adam's Sin*, p. 71).

77. Cf. pasajes como Mt. 16:27; Ro. 2:6; Ap. 20:12; 22:12. Véase mi obra *La Biblia y el futuro*.

Creados a imagen de Dios

salvación. Y, en segundo lugar, sostuvo que los medios de gracia no eran absolutamente necesarios para la salvación, sino que Dios podría también regenerar para vida eterna, aparte de o sin la Palabra y los sacramentos.⁷⁸

Finalmente, deberíamos examinar de cerca el versículo 19, que dice como sigue: «Porque así como por la desobediencia de uno solo muchos fueron constituidos pecadores, también por la obediencia de uno solo muchos serán constituidos justos». La palabra clave en este pasaje es el verbo *kazistémi*, que se utiliza dos veces en este versículo. Entre los significados de *kazistémi*, se puede escoger entre dos grupos de significados: *ordenar o designar* y *hacer o causar/constituir*. Distintas versiones traducen los dos casos de *kazistémi* en este versículo con la palabra *hacer*: «fueron hechos pecadores», y «serán hechos justos». Otras versiones, como la NVI y RV95 lo traducen como «fueron constituidos pecadores» y «serán constituidos justos», o sea, «serán colocados en la posición de» pecadores y justos (lo cual se aproxima a *ordenar o designar*). ¿Cuál es la mejor traducción?

La segunda parte del versículo utiliza lenguaje legal o forense: *dikaioi katastázontai* se refiere a justificación, una acción legal o judicial de Dios por la cual nos declara ser justos en Cristo. Que estas palabras no se refieren a santificación (la acción renovadora del Espíritu Santo con la cual nos hace más santos) lo demuestran las frecuentes referencias a justificación con una acción judicial tanto en el contexto remoto (w. 1 y 9) como en el más próximo (w. 16, 17 y 18). Además, no es sino hasta el capítulo 6 que Pablo comienza a exponer en profundidad el tema de la santificación. Por tanto, dado que debemos entender la segunda mitad del versículo 19 en un sentido legal o forense, la mejor traducción de esta mitad del texto es «constituidos» o «puestos en la posición de justos».

Si la segunda mitad del versículo ha de entenderse en un sentido legal, por analogía debería entenderse de igual modo la primera mitad

78. *Dogmatiek*, 4:810 [mi traducción]. Bavinck se refiere aquí a Calvino, *Inst.* IV.16.19. La afirmación de Bavinck tiene que ver con quienes mueren en la infancia. Con respecto a los niños de creyentes, sin embargo, la promesa del pacto de gracia, que Dios será el Dios no solo de nosotros que somos creyentes adultos sino también de nuestros hijos, debería servir de seguridad de que sus hijitos que mueren no se pierden (cf. Cánones de Dort, I.17: «los padres piadosos no deben dudar de la elección y salvación de los hijos a quienes Dios quita de esta vida en su niñez»).

La difusión del pecado

del versículo. También aquí la forma de *kazistémi* que se utiliza no quiere decir *hechos* sino *ordenados* o *designados*. Debe, pues, preferirse la traducción: «por la desobediencia de uno solo muchos [lit., los muchos] fueron constituidos pecadores» (o fueron puestos en la posición de pecadores). Albrecht Oepke, al escribir acerca de Romanos 5:19, comenta lo siguiente: «Aquí, lo que se enfatiza es el dictamen judicial de Dios, que sobre la base del acto de la cabeza determina el destino de todos».79 Según la primera mitad de este versículo, pues, la desobediencia de Adán colocó a todos los seres humanos80 en la posición de pecadores, en la categoría de pecadores, de modo que fueron considerados culpables en Adán.

En esta interpretación de Romanos 5:12-21 he combinado los enfoques de imputación directa y realismo. Debido a que Adán era nuestra cabeza y representante cuando pecó, la culpa de su pecado se pone en nuestra cuenta (imputación directa). Y como estábamos en Adán cuando pecó, estuvimos implicados en su pecado, y por tanto hemos nacido con una naturaleza corrupta (realismo).

Sin embargo, debe repetirse que todo esto no es sino el trasfondo del glorioso mensaje de la abundante gracia de Dios. Los once primeros versículos de Romanos 5 celebran las maravillas del amor de Dios: «Pero Dios demuestra su amor por nosotros en esto: en que cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros» (v. 8). La segunda mitad de Romanos 5, versículos 12-21, sigue celebrando ese amor, esta vez con el trasfondo de lo que nos sobrevino debido a nuestra relación con Adán, nuestra primera cabeza. Dos veces en estos últimos versículos Pablo utiliza la expresión «cuanto más», «con mayor razón», cuando describe la gracia de Dios (en los vv. 15 y 17). En el versículo 20, de hecho, lo formula así: «allí donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia». Su punto en esta sección del capítulo es que la gracia de Dios llena nuestras vidas con sobreabundancia de bendiciones que son mucho más abundantes que las consecuencias malas de la caída de Adán.

Nótense los contrastes que se dan en estos versículos: por medio de Adán llegó la muerte, pero por medio de Jesucristo llegó vida eterna. Debido al pecado de Adán somos considerados como pecadores,

79- «*Kathistémi*», TDNT, 3:446.

80. Aquí la expresión *los muchos* (*hoi polloi*) obviamente quiere decir *todos*, ya que todos (con la excepción de Cristo) están en Adán.

Sí Creados a imagen de Dios ^

pero debido a la obediencia de Cristo somos considerados como justos. Por causa de Adán estamos sujetos a condenación; por causa de Cristo recibimos justificación, y estamos permanentemente reconciliados con Dios.

Lo que se dice de Adán en este pasaje es como el trasfondo tenebroso del cuadro de Rembrandt de la presentación de Cristo en el templo: la misteriosa oscuridad dramatiza el esplendor celestial del Cristo-niño, sobre quien se proyecta el haz de luz. En última instancia, por tanto, Romanos 5:12-21 debería conducirnos a una resonante doxología:

*Oh, que miles de lenguas canten
De mi gran Redentor alabanza
Las glorias de mi Dios y Rey,
Los triunfos de su gracia.*

Capítulo

9

La naturaleza del pecado

Eii los dos capítulos precedentes hemos examinado el origen del pecado, o sea, cómo se introdujo el pecado en el mundo, y la difusión del pecado, es decir, cómo se ha venido transmitiendo a lo largo de los siglos. Pero ¿cuál es la *naturaleza* del pecado? ¿Cómo deberíamos definirlo y describirlo? En este capítulo analizaremos estas preguntas.

El carácter esencial del pecado

LEI pecado no tiene una existencia independiente. En relación con esto deberíamos mencionar primero las ideas de Matthias Illyricus Flacius, teólogo luterano alemán que vivió de 1520 a 1575. Flacius alegaba que el pecado no fue solo un «accidente» de la condición del ser humano (es decir, una perversión de su esencia), sino que constituía ahora la *esencia y sustancia* del ser humano. Las ideas de Flacius me recuerdan las relacionadas con el maniqueísmo, movimiento religioso dualista del siglo tercero que enseñó que el bien y el mal son dos principios eternos que sigue coexistiendo, y que el mal debe asociarse en particular con el cuerpo. La *Formula de Concordia*, confesión luterana que apareció en 1577, cuestionó la idea de Flacius, relacionándola con el maniqueísmo, con estas palabras:

Creados a imagen de Dios

Pero, por otra parte, rechazamos también el falso dogma de los maniqueos, en el que se enseña que el pecado original es, por así decirlo, algo esencial y sustancial, que Satanás infunde en la naturaleza, y se entremezcla con la misma, como se mezclan el vino y el veneno¹

Frente a esta idea de que el pecado es una sustancia separada, los teólogos cristianos desde Agustín en adelante han sustentado que se debería pensar en el pecado como un defecto en algo que es bueno. Esto es lo que quiso decir el oponente de Flacius, Victorinus Strigel, cuando llamó al pecado «accidental» a la naturaleza humana. Muchos años antes, Agustín había llamado al pecado *privatio boni*, es decir, una privación o pérdida del bien.² El pecado es como la ceguera, que le quita a una persona la visión de la que antes gozaba. O, para utilizar una metáfora diferente, el pecado es como una mano herida. El hecho de que la mano solo esté herida implica que puede curarse. Sobre la base de esta comprensión, el pecado del hombre puede en último término superarse y eliminarse. Si el pecado fuera una sustancia, si fuera de hecho parte de la esencia de la naturaleza humana, ¿cómo podría jamás vencerse? El hecho de que el pecado no sea parte de la esencia de nuestra naturaleza hizo posible que Cristo asumiera una naturaleza humana que no fuera totalmente distinta a la del hombre caído y, pese a ello, no tener pecado.

Esta forma de entender implica que el pecado no ha cambiado nuestra esencia sino que ha cambiado la dirección en la que nos movemos. En relación con el análisis de la imagen de Dios, señalé que los seres humanos después de la caída siguen conservando esa imagen en el sentido estructural pero que la han perdido en el sentido funcional.³ Es decir, aunque el hombre caído sigue siendo portador de la imagen de Dios, ahora actúa de manera equivocada como portador de dicha imagen. Esto, de hecho, hace que el pecado sea más nefasto. El pecado

1. Art. I, Negative VII, encontrado en P. Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. 3 (New York: Harper, 1877), p. 102. Sobre Flacius, véase Berkouwer, *Maan*, pp. 130-36.

2. *Enchiridion*, 11 y 12, ed. Albert C. Outler, vol. 7 en la serie Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster Press, 1955).

3. Arriba, pp. 98-103.

4. C. S. Lewis expresó este punto de una manera inolvidable:

¿Sigue siendo Dios quien habla cuando un mentiroso o blasfemo habla? En un sentido, casi sí. Aparte de Dios no podría en absoluto hablar... Y de hecho la única forma en que puedo hacer que sea real para mí lo que la teología enseña acerca de lo odioso del pecado es recordar que todo pecado es la deformación de una energía que nos ha sido insuflada.

es una forma perversa de utilizar las facultades que hemos recibido de parte de Dios, facultades que reflejan a él.⁴

El pecado, por tanto, no es algo físico sino algo ético. No se nos dio con la creación sino que llegó después de ella; es una deformación de lo que es. Llamar al pecado *privatio boni* quizá no sea una definición totalmente satisfactoria del pecado, ya que es más que una privación del bien y también una rebelión activa contra Dios. Sin embargo, esta definición transmite una importante verdad acerca de la naturaleza del pecado.

El pecado siempre tiene que ver con Dios y su voluntad. Muchos consideran lo que los cristianos llaman *pecado* como una simple imperfección, la clase de imperfección que es un aspecto normal de la naturaleza humana. «Nadie es perfecto», «todos comenten errores», «a fin de cuentas eres humano», y otras afirmaciones similares expresan esta clase de pensamiento. Frente a esto debemos insistir en que, según la Escritura, el pecado siempre es una trasgresión de la ley de Dios. Aunque en la Biblia se encuentran muchas leyes, en particular en los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, lo que aquí queremos decir con *ley* es el pequeño grupo de mandamientos que reconocemos que contienen un breve resumen de lo que Dios espera del hombre, a saber, los Diez Mandamientos.

Aunque esta ley Dios se la dio a los israelitas en el Monte Sinaí, no contenía normas morales que eran totalmente ajenas al ser humano. Lewis Smedes lo plantea así:

Lo que Moisés trajo del Sinaí sancionó una moralidad que ya era endémica a la raza humana, afirmada en la conciencia tanto como violada en la práctica. Personas que conocen poco, y les importa menos, lo que la Biblia nos dice que hagamos, tienden a conocer, sin embargo, a pesar de ellas mismas, lo que la Biblia realmente requiere en la vida moral. Pablo daba por sentado que, en cuanto concernía a la moralidad, las personas que nunca habían escuchado los mandamientos de Dios estaban de alguna manera familiarizadas con su voluntad.⁵

...Envenenamos el vino que Dios nos está sirviendo; destrozamos una melodía que tocaría con nosotros como instrumento. Caricaturizamos el autorretrato que pintaría. De ahí que todo pecado, cualquiera que sea, es sacrilegio. (*Letters to Malcom, Chiefly on Prayer* [London: Collins, Fontana Books, 1966], pp. 71-72)

5. *Moralidad y nada más* (Grand Rapids: Libros Desafío, 1996), pp. 9-10.

¿Creados a imagen de Dios ^

A manera de demostración de esta última afirmación, Smedes pasa a citar a Romanos 2:14-16:

De hecho, cuando los gentiles, que no tienen la ley, cumplen por naturaleza lo que la ley exige, ellos son ley para sí mismos, aunque no tengan la ley. Éstos muestran que llevan escrito en el corazón lo que la ley exige, como lo atestigua su conciencia, pues sus propios pensamientos algunas veces los acusan y otras veces los excusan. Así sucederá el día en que, por medio de Jesucristo, Dios juzgará los secretos de toda persona, como lo declara mi evangelio.

Sin embargo, lo que está «escrito en los corazones» de quienes nunca han conocido la Biblia, se establece de manera específica en el Decálogo o los Diez Mandamientos que se encuentran en Éxodo 20 y Deuteronomio 5. En esta misma Biblia el creyente aprende que conculcar los mandamientos de Dios es pecado. En otras palabras, como lo dice el Catecismo de Heidelberg, el cristiano llega a conocer su pecado a partir de la ley de Dios.⁶ Los siguientes pasajes bíblicos lo confirman: «mediante la ley cobramos conciencia del pecado» (Ro. 3:20b); «Sin embargo, si no fuera por la ley, no me habría dado cuenta de lo que es pecado. Por ejemplo, nunca habría sabido yo lo que es codiciar si la ley no me hubiera dicho: 'no codicies'» (Ro. 7:7b); «si muestran algún favoritismo, pecan y son culpables, porque la misma ley los acusa de ser transgresores» (Stg. 2:9); «todo el que comete pecado quebranta la ley; de hecho el pecado es transgresión de la ley» (1 Jn. 3:4).

Las conocidas palabras de David en el Salmo 51:4 confirman que todo pecado, incluso el cometido contra nuestro prójimo, es en última instancia un pecado contra Dios. David había pecado flagrante y gravemente contra Betsabé y Urías; pero cuando por fin confesó su pecado le dijo a Dios: «Contra ti he pecado, solo contra ti, y he hecho lo que es malo ante tus ojos». David no quiso decir que no había pecado contra personas, pero en lo más profundo de su arrepentimiento había llegado al convencimiento de que todo pecado es, en última instancia, un pecado contra Dios. El pecado de nuestros primeros padres fue de desobediencia al mandamiento de Dios, y lo mismo se puede decir de todo pecado posterior.

6. Catecismo de Heidelberg, P. y R. 3.

La naturaleza del pecado

El pecado es, pues, fundamentalmente, oposición a Dios, rebelión contra Dios, que tiene sus raíces en el odio a Dios. Para citar de nuevo el Catecismo de Heidelberg: «Tengo una tendencia natural a odiar a Dios y a mi prójimo».⁷ A modo de prueba, el catecismo cita Romanos 8:7: «la mentalidad pecaminosa es enemiga de Dios» pues no se somete a la ley de Dios, ni es capaz de hacerlo».

Antes de dejar este punto, sin embargo, debería decirse algo más. Para entender el pecado en toda su plenitud, debe verse no solo a la luz de la ley sino también a la luz del evangelio. El evangelio, las buenas nuevas acerca de lo que Cristo ha hecho para salvarnos del pecado, es necesario precisamente porque hemos conculcado la ley de Dios. Cuando vemos por lo que Cristo tuvo que pasar para salvarnos del pecado, cuando miramos al Calvario y escuchamos el clamor desgarrador de Cristo, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué he has desamparado?» (Mt. 27:46), vemos la terrible magnitud del pecado. La revelación de la ira de Dios contra el pecado manifestada en la cruz de Cristo, quien fue hecho pecado por nosotros (2 Co. 5:21), dice muchísimo acerca de la inimaginable gravedad de nuestra iniquidad. Anselmo lo formuló bien cuando respondió a la pregunta, «¿por qué Dios no pudo simplemente borrar el pecado del hombre sin expiación?» diciendo, «ustedes todavía no han ponderado lo grande que es el peso del pecado».⁸ El evangelio, sin embargo, no solo revela la enormidad de nuestro pecado; también proclama la forma en que podemos ser liberados de nuestro pecado, al llamarnos al arrepentimiento.

El pecado tiene su origen en lo que la Escritura llama «el corazón». Agustín solía decir que el pecado tiene su origen en la voluntad del hombre: «O bien, entonces, la voluntad misma es la primera causa del pecado, o no hay una primera causa del pecado».⁹ Lo que solemos llamar «la voluntad» sin embargo, es sencillamente otro nombre para la persona total en el acto de tomar decisiones. Nunca utilizamos una «voluntad» aislada; lo que llamamos *querer* o *volición* siempre implica otros aspectos del yo, como el intelecto y las emociones. Detrás del querer está la persona que quiere.

7- Respuesta 5.

8. *Cur Deus Homo* (Por qué Dios se hizo hombre), Lb. I, cap. 21: «Nondum consideraste quanti ponderis sit peccatum».

9- *De libero arbitrio*, III.17.

Por consiguiente, utilizando lenguaje bíblico, prefiero decir que el pecado tiene su origen en el *corazón*. Utilizo aquí el concepto *corazón* en el sentido en que se emplea en la Escritura: como descripción del núcleo íntimo de la persona; el «órgano» de pensar, sentir y querer; el punto de concentración de todas nuestras funciones.¹⁰ En otras palabras, el pecado tiene su origen no en el cuerpo ni en ninguna otra de las diversas facultades del hombre, sino en el centro mismo de su ser, en su *corazón*. Dado que el pecado ha envenenado la fuente misma de la vida, toda la vida va a verse afectada por él.

El apoyo bíblico para este punto se puede encontrar en los pasajes siguientes: «Por sobre todas las cosas cuida tu corazón, porque de él mana la vida» (Pr. 4:23); «Nada hay tan engañoso como el corazón. No tiene remedio. ¿Quién puede comprenderlo?» (Jer. 17:9); «Porque del corazón salen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, la inmoralidad sexual, los robos, los falsos testimonios y las calumnias» (Mt. 15:19); «El que es malo, de su maldad produce el mal, porque de lo que abunda en el corazón habla la boca» (Le. 6:45).

El pecado incluye pensamientos y también acciones. Según la ley humana, el mal comportamiento solo tiene que ver con lo que uno hace o deja de hacer, no con lo que uno piensa; a nadie se lo encierra por malos pensamientos (a no ser que se hayan expresado). Pero la ley de Dios va mucho más hondo que esto. Que los pensamientos pueden ser pecaminosos lo mismo que palabras o acciones, resulta evidente por el décimo mandamiento, que prohíbe codiciar. Jesús enseñó claramente que incluso si un pensamiento adúltero no llegara a convertirse en acción, sigue siendo pecado: «Pero yo les digo que cualquiera que mira a una mujer y la codicia, ya ha cometido adulterio con ella en el corazón» (Mt. 5:28). Pablo, de hecho, habla de la «codicia de la carne» en Gálatas 5:16, 17 y 24 (RV95 y otras versiones). *Carne* aquí significa la naturaleza total del ser humano bajo la esclavitud del pecado; la Nueva Versión Internacional traduce *epizumian sarkos* en el

10. Esta forma de entender «corazón» como el punto de concentración de toda la actividad humana han desarrollado en años recientes sobre todo D. H. Th. Vollenhoven (*Het Calvinie en de Reformatie van de Wijsbegeerte* [Amsterdam: H. J. Paris, 1933]) y Hermán Dooyeweerd (*De Wijsbegeerte der Wetsidee*, 3 vols. [Ámsterdam: H. J. Paris, 1935]). Se puede encontrar un breve resumen de sus puntos de vista en K. J. Popma, «Het Uitgangspunt van de Wijsbegeerte der Wetsidee en het Calvinisme», en *De Reformatie van het Calvinistisch Denken*, ed. C. P. Boodt (The Hague: Guido de Bres, 1939). Véase también el análisis de las palabras bíblicas para «corazón» en el cap. 11.

versículo 16 por «deseos de la naturaleza pecaminosa». Obviamente, en estos pasajes la palabra griega *epizumia* (deseo) significa mal deseo, deseo de lo prohibido. Así pues, quizá las versiones que traducen «codicia de la carne» en estos pasajes son en realidad más exactos y también más elocuentes que «deseos de la carne». Cuando Pablo afirma en el versículo 17, «porque esta [la naturaleza pecaminosa o la carne] desea lo que es contrario al Espíritu», está subrayando el hecho de que hay deseos pecaminosos además de acciones pecaminosas.

¡El pecado incluye tanto culpa como contaminación. Antes habíamos analizado la culpa y la contaminación originales.¹¹ Ahora debe dejarse establecido que no solo el pecado original sino también el pecado presente implican tanto culpa como contaminación.

En el análisis previo de la depravación profunda e incapacidad total ¹² vimos que la contaminación del pecado original también penetra en los pecados presentes. El pecado presente no solo emana de la contaminación implicada en el pecado original, sino que también la intensifica. Las acciones pecaminosas a menudo conducen a hábitos pecaminosos, y los hábitos pecaminosos pueden eventualmente engendrar una clase totalmente pecaminosa de vida. Como lo dijo Agustín, la contaminación implicada en el pecado original es tanto la madre como la hija del pecado.¹³

El pecado presente, sin embargo, también implica culpa, a saber, el estado de merecer condenación o de estar expuesto a castigo por haber violado la ley. En la quinta petición del Padrenuestro, por ejemplo, nuestro Señor nos enseñó a orar: «perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» (Mt. 6:12).¹⁴ Pablo dice en Romanos 3:19, «Ahora bien, sabemos que todo lo que dice la ley, lo dice a quienes están sujetos a ella, para que todo el mundo se calle la boca y quede convicto delante de Dios».¹⁵ Y en Romanos 2:18 Pablo lo plantea de una forma muy elocuente: «Ciertamente, la ira de Dios viene revelándose desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos que con su maldad obstru-

11. Véase arriba, pp. 195-202.

12. Véase arriba, pp. 197-202.

13. *Del matrimonio y la concupiscencia*, 127.

14. La palabra griega para deudas, *opheilémata*, literalmente significa «cosas que se debían a alguien». No dar lo que se debe implica culpa.

15. La palabra griega traducida como «convicto» es *hupodikos*, que significa «sujeto a juicio o castigo», que obviamente implica culpa.

yen la verdad». Que se diga aquí que Dios está lleno de ira contra los hombres debido a sus pecados debe conllevar que los objetos de su ira sean considerados como culpables.

El pecado es en su raíz una forma de orgullo. Ya hemos visto esto en el relato de la caída: la serpiente despertó el orgullo en el corazón de Eva cuando dijo: «Dios sabe muy bien que, cuando coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y llegarán a ser como Dios» (Gn. 3:5). También hemos comentado que el pecado fundamental de los ángeles caídos fue el orgullo.¹⁶ Lo que fue verdad del primer pecado del ser humano y del primer pecado de los ángeles sigue siendo verdad de todos los pecados de hoy. Agustín lo formuló así:

Y ¿cuál es el origen de nuestra mala voluntad sino el orgullo? Porque «el orgullo es el principio del pecado» (Eclesiástico 10:13). Y ¿qué es el orgullo sino el ansia de una exaltación indebida? Y esto es una exaltación indebida, cuando el alma abandona a Dios, a quien debería asirse como su fin, y se convierte en una especie de fin en sí misma.¹⁷

En su raíz el pecado significa negarse a reconocer nuestra total dependencia de Dios, y querer vivir por cuenta propia. En otras palabras, el pecado es básicamente interés propio: desear cosas a nuestra manera en lugar de a la manera de Dios. Como lo plantea C. S. Lewis, el orgullo es el pecado básico detrás de todos los pecados concretos.

Desde el momento en que una criatura toma conciencia de Dios y lo reconoce como tal, y también de sí mismo reconociéndose como un yo, se le plantea la terrible alternativa de escoger a Dios o al yo como centro. Este pecado... es la caída en toda vida individual, y en cada día de cada vida individual, el pecado básico detrás de todos los pecados concretos: en este mismo momento ustedes y yo o estamos cometiéndolo, o a punto de cometerlo, o arrepintiéndonos de él. Tratamos, cuando nos despertamos, de poner a los pies de Dios nuestro nuevo día; antes de acabar de afeitarnos, se convierte en *nuestro* día y la parte de Dios en él se siente como un tributo que debemos pagar de «nuestro propio» bolsillo, una deducción del tiempo que debería, sentimos, ser «propio nuestro».¹⁸

16. Véase arriba, p. 163.

17. *City of God*, Lb. 14, cap. 13, vol. 2 en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series (rpt.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 273. /

1 El pecado suele permanecer oculto. Ésta es una de las características más desconcertantes del pecado. El pecado es un aspecto penetrante de nuestras vidas y, con todo, con demasiada frecuencia no caemos en la cuenta de ello. En relación con esto hay que hacer tres observaciones:

1. Siempre se comete pecado por «alguna buena razón». Eva comió el fruto prohibido porque pensó que ésta era una manera de volverse más semejante a Dios. Una persona roba porque piensa que necesita este dinero más que su dueño, y parece justo que de esta manera el rico debería contribuir al bienestar del pobre. Un asesino mata porque considera que su víctima es una amenaza para la sociedad, que estaría mejor sin él. Una persona podría incluso cometer adulterio como una manera, así lo piensa, de demostrar amor a otra persona que se siente sola.

Dado que somos criaturas «racionales», siempre deseamos tener razones para hacer cosas. Otro asunto es si las razones que alegamos cuando pecamos son las verdaderas. Los psicólogos llaman a este proceso «racionalización»; las personas tienden a inventar razones para hacer lo que saben que no deberían hacer, pero que, sin embargo, desean hacer.

2. A menudo no acabamos de reconocer nuestro propio pecado. Vemos el pecado con mucha claridad en otros, pero muy tenuemente en nosotros mismos. Fue David quien oró en el Salmo 19:12: «¿Quién está consciente de sus propios errores? ¡Perdóname aquellos de los que no estoy consciente!» Moisés admitió ante Dios en el Salmo 90:8: «Ante ti has puesto nuestras iniquidades; a la luz de tu presencia nuestros pecados secretos». Jesús habló de este mismo problema cuando dijo que podemos ver la mota de polvo en el ojo del hermano pero no notar la viga en el nuestro (Mt. 7:3). Nuestros pecados, como alguien ha dicho, son como notas pegadas en nuestra espalda; no las vemos.

El error y el pecado tienen ambos esta propiedad, que cuanto más profundos están tanto menos sus víctimas sospechan su existencia; son el mal oculto... Podemos permanecer contentos en nuestro pecados.¹⁹

18. *The Problem of Pain* (New York: Macmillan Paperbacks Edition, 1983), p. 75.

19. *Ibid.*, pp. 92,

3. Con frecuencia tendemos a ocultar nuestros pecados. La bien conocida historia de David delante del profeta Natán (2 S. 12:1-15) ilustra este punto. Antes de su confesión a Natán, el rey culpable había estado ocultando su pecado. En el Salmo 32 David describe su estado mental durante el ocultamiento:

*Mientras guardé silencio,
mis huesos se fueron consumiendo
por mi gemir de todo el día.
Mi fuerza se fue debilitando
como el calor del verano,
porque día y noche
tu mano pesaba sobre mí. (w. 3-4)*

El fariseo en la parábola de Jesús, sus ojos totalmente cerrados a su propia hipocresía, oraba, «Oh Dios, te doy gracias porque no soy como otros hombres —ladrones, malhechores, adúlteros— ni mucho menos como este recaudador de impuestos» (Lc. 18:11). Aunque muchos de nosotros no nos expresaríamos con tanta franqueza como este fariseo, existe en cada uno de nosotros lo suficiente de esta clase de orgullo como para que nos incomode el zapato.

La tendencia universal a no querer reconocer nuestros pecados se describe de una manera elocuente e inolvidable en la obra de teatro de Dorothy Sayers, *The Zeal of Thy House*.²⁰ La obra trata de la reconstrucción de la Catedral de Canterbury, que el fuego había destruido en parte. Los miembros del capítulo de la catedral habían contratado al arquitecto francés, William de Sens, para que reconstruyera la estructura dañada. William sentía un deseo vehemente por construir la más hermosa catedral jamás levantada, supuestamente para la gloria de Dios. Antes de que se completara la reconstrucción, sin embargo, William sufrió un accidente: cayó quince metros desde una basada mecánica y sufrió heridas graves. Al sentir la necesidad de confesar sus pecados, William le pide a un sacerdote que venga a verlo al hospital; le confiesa al sacerdote todos los pecados que recuerda. Pero ahora el ángel Miguel se acerca a él y le dice, «Dios te está condenando por tu gran pecado». «¿Qué pecado?» pregunta William. «¿Acaso no he

20. En Dorothy Sayers, *Four Sacred Plays* (London: Víctor Gollancz, 1948), pp. 7-103. /

confesado todos mis pecados? ¿Qué pecado se me quedó?» «¡La catedral!» respondió Miguel. Lo que William pensó que estaba haciendo para la gloria de Dios en realidad lo hacía para exaltarse a sí mismo.

Términos bíblicos para pecado

Aprendemos algunas cosas importantes acerca de la naturaleza del pecado si examinamos los distintos términos bíblicos que se utilizan para este concepto. El término que se utiliza con más frecuencia en el Antiguo Testamento *jes jattá* 'ʾ^ Básicamente significa «fallar el blanco», lo cual transmite la idea de que toda mala acción es quedarse corto en el camino que Dios quiere que sus hijos sigan. El pecado, dice este término, significa no cumplir el propósito para el que Dios nos creó.

Otros términos en el Antiguo Testamento incluyen *'ávdn*, iniquidad o culpa; *pesha'*, rebelión, revuelta, negarse a someterse a la autoridad; *'ábhar*, trasgresión (lit., «ir al otro lado»); *resha'*, maldad o perversidad; *ra'*, mal o maldad; *ma'al*, trasgresión o acto de traición; y *'aven*, idolatría, iniquidad o vanidad.

Entre las palabras en el Nuevo Testamento para pecado, la más común *e\$jamarfia* que es el equivalente griego de la palabra hebrea *jatta't*, y, de igual modo, significa «fallar el blanco», o, en el lenguaje del Nuevo Testamento, «estar privados de la gloria de Dios» (Ro. 3:23). Son de uso menos común los siguientes términos: *anomia*, ausencia de ley o conculcar la ley; *paraptoma*, derivado de *parapipto* (salirse del camino) y, por tanto, significando infracción o paso falso; *parabasis*, derivado de *parabainó* (traspasar) y, por tanto, significando trasgresión o sobrepasar los límites de lo justo; *asebeia*, irreligiosidad o impiedad; *parakoé*, (lit., desobedecer una voz), no escuchar cuando Dios habla; y *adikia*, injusticia u obrar mal. Cada una de estas palabras arroja luz sobre la forma en que la Biblia entiende el pecado.

Diversas clases de pecado

Hay tantas clases diferentes de pecados como mandamientos de Dios. Se pueden clasificar los pecados de muchas formas; mencionaré solo algunas de ellas.

Una clasificación antigua, que se remonta a la historia inicial del monasticismo cristiano, se refiere a los así llamados «siete pecados

mortales» (a veces llamados también pecados capitales). Se pensó que estos siete pecados eran las raíces de las que podían derivarse muchos otros pecados. Tradicionalmente, los siete pecados mortales se enumeraron como sigue: (1) vanagloria u orgullo; (2) avaricia; (3) liijuria, que se solía entender como deseo sexual desordenado o ilícito; (4) envidia; (5) gula; que solía incluir ebriedad; (6) ira; y (7) pereza.²¹

Otras formas de clasificar los pecados incluyen las siguientes: pecados contra Dios, el prójimo o nosotros mismos; pecados de pensamiento, palabra y obra; pecados que tienen su raíz en «los malos deseos del cuerpo», «la codicia de los ojos» y «la arrogancia de la vida» (1 Jn. 2:16);²² pecados de debilidad, ignorancia o malicia; pecados de omisión o comisión; pecados secretos o pecados manifiestos; pecados privados o pecados públicos.²³

Gradaciones en el pecado

¡Todas las formas de pecado desagradan a Dios y conllevan culpa. Sin embargo, no todos los pecados son igualmente graves. Podemos y deberíamos reconocer ciertas gradaciones en la gravedad del pecado.

Nos ocupamos primero de la distinción que hace la tradición católica entre pecados *mortales* y *veniales*, distinción que ya se encuentra en Trttiliano y Agustín ²⁴ y que elaboraron más teólogos escolásticos como Lombardo y Tomás de Aquino.²⁵ Esta distir^ióp sigue desempeñando una parte importante en la comprensión católica de syi sacramento de la penitencia, cuyo propósito es el perdón de pecados cometidos después"5el bautismo.

Las siguientes descripciones se han seleccionado de fuentes católicas. Se define el/pecado moral como

Un apartarse por completo de Dios que desemboca en la muerte (de ahí el término «mortal») de la gracia santificante en el alma. Se sue-

21. La discusión clásica de estos siete pecados se encuentra en Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, Q.84, Art.4.

22.Cf. la traducción en NEB: «todo lo que el mundo puede permitirse, todo lo que satisface los apetitos o atrae a los ojos, todo el encanto de su vida».

23.A veces pecados cometidos en privado pueden hacerse públicos más adelante, como cuando una intimidad sexual fuera del matrimonio acaba en embarazo.

24.Tertuliano, *De pudor*, caps. 2, 3, 19; *Contra Marcion*, IV.9. Agustín, *Enchiridion*, 44, 7!
Ciudad de Dios, Lb. 21, cap. 27.

25. Lombardo, Sentencias, II, Dist. 42; Tomás de Aquino, *Summa Theologica*,^j1-11, Qq. 88, 89.

La naturaleza del pecado

len proponer tres condiciones como necesarias para que se considere que una ofensa es pecado mortal: (i) la ofensa en sí misma debe ser gravemente mala, sea objetivamente (como homicidio o adulterio) o subjetivamente (es decir, quien ofende considera que la ofensa es gravemente mala); (2) quien ofende debe saber que la ofensa es gravemente mala; (3) quien ofende debe actuar libremente al cometer la ofensa.²⁶

Otra fuente católica describe así al pecado mortal:

La trasgresión en un aspecto grave de la ley que se lleva a cabo con plena advertencia [atención] y pleno consentimiento. Se llama mortal (que produce muerte) porque separa al pecador de la gracia santificante y en un sentido mata el alma. Como se trata de una rebelión grave contra Dios, quien muere en pecado mortal muere apartado de Dios.²⁷

En el *Maryknoll Catholic Dictionary* se define el pecado venial (el término proviene de la palabra latina que significa «perdón») como

Una ofensa contra Dios que no es lo bastante grave como para causar la pérdida de la gracia santificante. El pecado venial se asemeja a una enfermedad del alma, y no su muerte. El pecado es venial cuando su contenido no es grave (p. ej., robar unos centavos, una mentira jocosa) o cuando no hay plena advertencia o pleno consentimiento en cuanto a su contenido. Los pecados veniales se pueden convertir en mortales debido a una conciencia errónea, a intención maliciosa y a la dimensión de su contenido, como en el robo.²⁸

Cuando un católico va a confesarse y recibe el sacramento de la penitencia, deben confesarse todos los pecados mortales, ya que, si alguien muere en pecado mortal, se perderá para siempre. Aunque los pecados veniales no conducen a la pérdida de salvación, pgjni'y rlp gpa ~ ble (aunque no absolutamente necespipr) gnp tamKipn fr.nfjpspn_29

26. *The New Catholic People's Encyclopedia*, vol. 3, ed. rev. (Chicago: The Catholic Press, 1973), P- 639-

27- Albert J. Nevins, ed., *The Maryknoll Catholic Dictionary* (New York: Grosset and Dunlap, 1956), p. 529.

28. Ibid., p. 530.

29. *New Catholic People's Encyclopedia*, 3:718.

Calvino rechazó esta distinción, no porque no reconociera que hay gradaciones en la gravedad del pecado, sino porque, a juicio suyo, todos los pecados son mortales en el sentido de que todos merecen condenación.

Que los hijos de Dios [...] estén ciertos de que es pecado mortal, porque es una rebeldía contra la voluntad de Dios, lo cual necesariamente provoca la ira, pues es una prevaricación de la Ley, contra la cual sin excepción alguna se ha pronunciado sentencia de muerte. Efl_cuanto> a los pecados que cometen los santos y los fieles, sepan que son veniales, no por su naturaleza, sino porque por la misericordia de Dios son perdonados.³⁰

(Calvino no tiene razón!) La Biblia rechaza claramente la distinción entre pecados mortales y veniales. Como dice Pablo en Gálatas 3:10, citando a Lpntprnnmín «Todos los que viven por las obras que demanda la ley están bajo maldición, porque está escrito: 'Maldito sea quien no practique fielmente todo lo que está escrito en el libro de la ley'». Si esto es así, ¿cómo puede decir alguien que ciertos pecados, o sea, ciertas formas de conculcar la ley de Dios, no lo colocan a uno bajo esta maldición? Santiago nos recuerda además que «el que cumple con toda la ley pero falla en un solo punto ya es culpable de haberla quebrantado toda» (Stg. 2:10). Sin duda que un «pecado venial» sería «fallar en un solo punto». Una dificultad práctica en el caso de la distinción mencionada antes es el peligro de mantener a los creyentes en un constante estado de ansiedad o temor («¿he cometido quizá un pecado mortal, y por tanto estoy condenado?») o de generar una actitud de descuido despreocupado acerca del pecado, al sugerir que pecados mortales son veniales y, por tanto, no demasiado graves.

Rechazar la distinción entre pecados mortales y veniales^ sin embargo, (no implica que no haya diferencias o gradaciones en la gravedad del pecado). Pueden mencionarse cuatro diferencias.

71 La distinción basada en «pecados del espíritu» y «pecados del cuerpo». Anteriormente³¹ señalé que, según Agustín, el pecado fundamental del hombre es el orgullo; enseñó además que lo que llamaba «r.oncnpiscencia» que nosotros llamaríamos «sensualidad» o «apeti-

30. *Inst.*, II.8.59.

31. Véase arriba, p. 225.

to carnal», era secundario respecto al orgullo y una consecuencia del misino³² Lo que Agustín quiso decir fue que la rebelión contra Dios, que es primordialmente un «pecado del espíritu» (aunque, desde luego, también participa el cuerpo), es una trasgresión más trascendental rjpj? voluntad de Dios que un pecado así llamado del cuerpo, como el adulterio (aunque en dicho pecado también está implicado el «espíritu»³³

/Lutero planteó lo mismo./Enseñó que muchas personas buscan la virtud solo por su propia honra, con lo cual revelan su «carnalidad» incluso en sus «más nobles» empeños.³³ Lutero, de hecho, distinguía entre [dos clases de personas carnales: sinistralas (los de la izquierda) y dextrales (los de la derecha)]. Los primeros, decía, muestran su carnalidad cediendo a sus pasiones y deseos (como los borrachos y adúlteros); los segundos muestran su carnalidad aunque estén controlando sus deseos y practiquen en forma abierta su virtud/Los segundos, agregaba Lutero, son los peores de los dos.³⁴ Esto recuerda la acusación de Jesús contra los fariseos, quienes eran miserablemente malos precisamente porque pensaban que eran justos.

C. S. Lewis, seglar cristiano con penetrantes ideas acerca de la fe, lo propuso así:

Si alguien piensa que los cristianos consideran que la ausencia de castidad es el vicio supremo, están muy equivocados. Los pecados de la carne son malos, pero son los menos malos de todos los pecados. Todos los peores placeres son puramente espirituales ¡él placer de hacer sentir a los otros que son malos, de querer mandar y tratar a otros con aires de superioridad y de estropear lo que otros hacen, y de criticar a las espaldas; los placeres del poder, del odio.../Por esto, un mojigato frío, que se cree justo, que va regularmente a la iglesia puede estar mucho más cerca del infierno que una prostituta³⁵ Pero, claro que es mejor no ser ninguno de los dos.³⁵

Creo que la Biblia confirma este punto. En Romanos 1:24-32 leemos que Dios entregó a quienes se negaban a reconocerlo, quienes «a

32. *Enchiridion*, 24.

33- Cari Stange, «Luther und das Sittliche Ideal», en *Studien zur Theologie Luthers* (Gütersloh: Bertelsmann, 1928), pp. 183-84.

34. Erdmann Schott, *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre* (Leipzig: Scholl, 1928), p. 6.

35. *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1967), pp. 94-95.

Sí Creados a imagen de Dios ^

pesar de haber conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias» (v. 21), a toda clase de indecibles placeres corporales. Y en Mateo 21 se dice que Jesús dijo a los sumos sacerdotes y a los fariseos que en su orgullo lo habían rechazado y habían rechazado su mensaje,

Les aseguro que los recaudadores de impuestos y las prostitutas van delante de ustedes hacia el reino de Dios. Porque Juan fue enviado a ustedes a señalarles el camino de la justicia y no le creyeron, pero los recaudadores de impuestos y las prostitutas sí le creyeron. E incluso después de ver esto, ustedes no se arrepintieron para creerle, (w. 31-32).

La distinción basada en el grado de conocimiento que tiene el pecador. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento enseñan que el pecado de una persona que conoce la voluntad del Señor pero actúa en contra de ella es mayor que el de alguien que conculca la ley de Dios sin pleno conocimiento de lo que exige dicha ley. Sabemos que el Antiguo Testamento a veces habla acerca de «las maldiciones del pacto». Dios había hecho un pacto con su antiguo pueblo, prometiéndoles grandes bendiciones si lo temían y andaban en sus caminos. Pero si lo desobedecían, serían castigados con tanta más severidad debido al mayor conocimiento de la voluntad de Dios que les había sido dada. El pacto de gracia, pues, acarreaba no solo bendiciones sino también maldiciones. Vemos esto en Proterno 29:18-28. en particular en los versículos 29:21 donde Moisés, hablando de una persona que se ha alejado de Dios en la dureza de su corazón, dice:

El SEÑOR no lo perdonará. La ira y el celo de Dios arderán contra ese hombre. Todas las maldiciones escritas en este libro caerán sobre él, y el SEÑOR hará que desaparezca hasta el último de sus descendientes. El SEÑOR lo apartará de todas las tribus de Israel, para su desgracia, conforme a todas las maldiciones del pacto escritas en este libro de la ley.

De igual modo, Jeremías dice:

El SEÑOR me dijo: «Proclama todo esto en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, diciendo: Escuchen los términos de este pacto, y cúmplalos. Desde el día en que hice salir a sus antepasados de

La naturaleza del pecado

la tierra de Egipto hasta el día de hoy, una y otra vez les he advertido: Pero no obedecieron ni prestaron atención, sino que siguieron la terquedad de su malvado corazón. Por esto hice caer sobre ellos todo el peso de las palabras de este pacto, que yo les había ordenado cumplir, pero que no cumplieron». (Jer. 11:6-8).

Y Amos, dirigiéndose al pueblo desobediente de Israel, ruga como un león: «Solo a ustedes los he escogido entre todas las familias de la tierra. Por tanto, les haré pagar todas sus perversidades» (Am. 3:2).

También el Nuevo Testamento enseña que la seriedad o gravedad del pecado de una persona depende del grado de conocimiento que tenía cuando pecó. Esto es evidente ante todo por las palabras de Jesús acerca de dos clases de siervos:

El siervo que conoce la voluntad de su señor, y no se prepara para cumplirla, recibirá muchos golpes. En cambio, el que no la conoce y hace algo que merezca castigo, recibirá pocos golpes. A todo el que se le ha dado mucho, se le exigirá mucho; y al que se le ha confiado mucho, se le pedirá aun más. (Le. 12:47-48).

Jesús hizo una observación parecida acerca de Sodoma y Gomorra, ciudades cuya maldad llegó a ser proverbial: «Les aseguro que en el día del juicio el castigo para Sodoma y Gomorra será más tolerable que para el pueblo [que se niega a escuchar el mensaje del evangelio que los discípulos predicán]» (Mt. 10:15). El punto es claro: los pecados de quienes oyeron el evangelio y a pesar de ello lo rechazaron son más serios a los ojos de Dios que las maldades, por más notorias que hayan sido, de quienes no han oído nunca el evangelio.³⁶

Después de que Pilato hubo dicho que tenía potestad para liberarlo o crucificarlo, Jesús respondió: «No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiera dado de arriba, le contestó Jesús. Por eso el que me puso en tus manos es culpable de un pecado más grande» (Jn. 19:11). Al parecer Jesús se refería a Caifás, el sumo sacerdote en el poder, que lo había condenado y entregado a Pilato. El pecado de Caifás fue mayor que el de Pilato porque había actuado con mayor conocimiento de Cristo y de su misión que Pilato.

36. Nótese un comentario similar acerca de Tiro y Sidón en Lucas 9:13-14.

También Pablo menciona que la ausencia de conocimiento disminuye la gravedad de un pecado: «Anteriormente yo era un blasfemo, un perseguidor y un insolente; pero Dios tuvo misericordia de mí porque ^{ly^yiiLiiiatédiilQX^} [lit., con ignorancia en incredulidad]» (i Ti. 1:13).

[La distinción basada en el grado de intención presente en el pecado. En el Antiguo Testamento se establece una clara distinción entre pecados cometidos sin intención y los realizados con intención. En Números 15:27-29 leemos acerca del sacrificio que podía hacerse como expiación por una persona que había pecado sin intención. Pero en el versículo 30 leemos lo siguiente: «Pero el que peque deliberadamente [lit., «con una mano levantada»], sea nativo o extranjero, ofende al SEÑOR. Tal persona será eliminada de la comunidad^. Nótese que en el caso de la segunda clase de pecado no hablaningún sacrificio de expiación. Que esto quiera deciifque una persona que había pecado en forma desafiante por esta razón estaba fuera de cualquier perdón y salvación es otro punto (pensemos en el adulterio y homicidio de David, que luego fueron perdonados), pero resulta claro que el pecado intencional es mucho más serio que el no intencional.

En Levítico 4:22 vemos que cuando un líder pecaba sin intención, era en verdad culpable; sin embargo, después de que se había ofrecido el sacrificio correspondiente, se podía perdonar dicho pecado. Se presenta una distinción similar entre pecados en Números 35j donde leemos que el Señor instruyó a Moisés para que escogiera algunas ciudades en la tierra de Canaán que iban a ser «ciudades de refugio»,

adonde pueda huir quien inadvertidamente mate a alguien^ Esa persona podrá huir a esas ciudades para protegerse del vengador. Así se evitará que se mate al homicida antes de ser juzgado por la comunidad (w. 11-12).

En los versículos 20-21 del mismo capítulo, sin embargo, se nos dice que «si alguien mata a una persona por haberla empujado con malas intenciones [lit., fr<con odio>], o por haberle lanzado algo intencionalmente,... el agresor es un asesino y será condenado a muerte».

En otras palabras, aunque nn pecado no intencional sigue siendo pecado que conlleva culpa en quien lo comete, es un pecado de menor magnitud que un pecado intencional. [Las leyes penales^actuales siguen reconociendo este principio cuando distinguen entre homicidio en primer grado y homicidio involuntario.

La distinción basada en la medida en que la persona cede ante el pecado. Antes se mencionó Mateo 5:28 donde se cita a Jesús diciendo: «Cualquiera que mira a una mujer y la codicia ya ha cometido adulterio con ella en el corazón». Una mirada lujuriosa es por tanto pecaminosa. Pero sin duda que el pecado se amplía e intensifica cuando se permite que una mirada lujuriosa conduzca a un acto adúltero. De igual modo, tener ira premeditada en el corazón ya es malo en sí, pero dar salida a esta ira con palabras virulentas o acciones violentas es peor.

Louis Berkhof resume como sigue lo que la Biblia enseña acerca de las gradaciones en el pecado:

Los pecados cometidos con intención, con plena conciencia del mal involucrado, y con deliberación, son mayores y más culpables que los pecados que nacen de ignorancia, de un concepto erróneo de las cosas, o de debilidad de carácter. No obstante, los últimos también son pecados reales que lo hacen a uno culpable a los ojos de Dios.³⁷

El pecado que no tiene perdón

Aunque todas las formas de pecado desagradan a Dios, la Biblia habla de un pecado que no tiene perdón, no porque sea demasiado grande como para que Dios lo perdone, sino por razón de que no hay posibilidad de arrepentimiento.

Nos fijamos primero en los principales pasajes bíblicos que describen este pecado. El texto que se cita con mayor frecuencia parece ser Marcos 3:28-30 (par. Mt. 12:31-32; Le. 12:10). Mateo nos dice que en esa ocasión Jesús había sanado a un hombre poseído del demonio y que era ciego y mudo. Cuando los fariseos oyeron hablar de este milagro, atacaron diciendo que Jesús arrojaba demonios solo por medio de Belcebú, el príncipe de los demonios. En su respuesta a estos fariseos, Jesús dijo que arrojaba demonios por medio del Espíritu de Dios, como prueba de que el reino de Dios les había llegado (Mt. 12:22-28). Jesús entonces pronunció estas reveladoras palabras:

37. *Systematic Theology*, ed. rev. y ampl. (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), p. 252. Sobre este punto véase también H. Bavinck, *Dogmatiek*, 3:148-51; y G. C. Berkouwer, *Sin*, cap. 9, pp. 285-322.

S ¿ Creados a imagen de Dios ^

Les aseguro que todos los pecados y blasfemias se les perdonarán a todos por igual, excepto a quien blasfeme contra el Espíritu Santo. Éste no tendrá perdón jamás; es culpable de un pecado eterno. Es que ellos habían dicho: «Tiene un espíritu maligno». (Mr. 3:28-30)

El diccionario de la Real Academia deñefblasfemiajcomo «Palabra injuriosa contra Dios». Según el pasaje citado, algunas blasfemias pueden ser perdonadas, pero la blasfemia contra el Espíritu Santo nunca puede serlo. ¿Cuál es la naturaleza de esta blasfemia? Parecería que, a la luz de las palabras de Jesús, los fariseos habían cometido precisamente este pecado. En forma deliberada habían atribuido al diablo algo que Cristo, según su propio testimonio, había hecho por medio del poder del Espíritu de Dios. El tiempo imperfecto del verbo habían dicho en el versículo 30 (elegant) sugiere que los fariseos dijeron esto no solo una vez, sino de manera constante. Este pecado, por tanto, no se cometía por ignorancia. Los fariseos vieron el milagro y oyeron a Jesús decir que lo había realizado por medio del poder del Espíritu Santo. Con todo, persistieron en atribuir esta obra maravillosa al diablo.

Lo que resalta aquí es la expresión que Jesús utiliza para describir esta trasgresión: la persona que la comete «es culpable de un pecado eterno» (aidnioujamartématos, Mr. 3:29). Es el único lugar en la Biblia donde se utiliza esta expresión. Un pecado eterno es el que permanece para siempre, es decir, que nunca puede ser perdonado.

Otro pasaje que habla del pecado que no tiene perdón se encuentra en 1 Juan 5:16, donde Juan escribe:

Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore por él y Dios le dará vida. Me refiero a quien comete un pecado que no lleva a la muerte. Hay un pecado que sí lleva a la muerte, y en este caso no digo que se ore por él.

En un sentido todo pecado lleva a la muerte (Ro. 6:23; Stg. 1:15). Pero Dios perdonará un pecado por el que hay arrepentimiento y que se confiesa (1 Jn. 1:9). ¿Por qué, entonces, dice Juan que por este «pecado que sí lleva a la muerte» (jamartia pros zanaton)³⁸ no hay que orar?

John Stott relaciona este pecado con la blasfemia contra el Espíritu Santo de la que Jesús habló en los evangelios, y sugiere queTa muerte

a la que conduce este pecado es, de hecho, «'la segunda muerte', reservada para aquellos cuyos nombres no están 'escritos en el libro de la vida' (Ap. 20:15; 21:8)».³⁹

Resulta interesante notar que Jnannn prohíbe la oración por el perdón de dicho pecado sino simplemente se abstiene de recomendar esa oración. Si una persona ha cometido el pecado que no tiene perdón, sabemos que Dios no le concederá perdón y vida eterna en respuesta a nuestra oración. Pero ¿podemos saber con certeza que una persona ha cometido este pecado? Las palabras de Alexander Ross acerca de este problema son útiles:

[El pecado contra el Espíritu Santo] p[^]ecejiesa[^]biTTTIáH[^]ea-un estado permanente de pecado, en el que la persona puede llegar hasta a llamar a lo malo bueno ya lo bueno malo (Is. 5:20)...; el carácter de dicha persona se arraiga en el mal. Pero entonces, ¿cómo podemos nosotros, los mortales, con nuestro limitado conocimiento y perspicacia, llegar a estar seguros de que alguien se encuentra en esa situación del alma? Debería tenerse en cuenta que Juan no dice que el pecado que lleva a la muerte puede reconocerse de manera concreta como tal. La conclusión práctica, pues, a la que nos conduce este pasaje, es, posiblemente, que deberíamos seguir orando, aplicando el juicio de la caridad.⁴⁰

Pasamos ahora a dos pasajes del libro de Hebreos. El primero se encuentra en 6:4-6:

Es imposible que renueven su arrepentimiento aquellos que han sido una vez iluminados, que han saboreado el don celestial, que han tenido parte en el Espíritu Santo y que han experimentado la buena palabra de Dios y los poderes del mundo venidero, y después de todo esto se han apartado. Es imposible, porque así vuelven a crucificar, para su propio mal, al Hijo de Dios, y lo exponen a la vergüenza pública.

38. La traducción, «pecado mortal» en algunas versiones tiende a confundir, ya que sugiere la distinción de la Iglesia Católica entre pecados mortales y pecados veniales. Sin embargo, en la práctica de la Iglesia Católica los «pecados mortales» pueden perdonarse si se han confesado debidamente.

39- *The Epistles of John*, serie Tyndale New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 188-89.

Sin entrar en detalles en cuanto al pasaje, podemos observar que las personas que se describen han recibido cierta instrucción en las verdades de la salvación, y que, después de semejante instrucción, y después de ciertas clases de experiencias religiosas, se han apartado. El escritor afirma de manera concreta que estas personas no pueden volver al arrepentimiento. Las palabras «vuelven a crucificar... al Hijo de Dios» sugieren que ahora, después de haber abandonado la fe, están manifestando un odio por Cristo que es comparable al odio de los fariseos descrito en Marcos 3:29. Dado que se afirma claramente que estas personas no pueden ya arrepentirse de su pecado, parecería razonable suponer (aunque no podemos estar totalmente seguros de ello) que también aquí estamos ante una descripción del pecado que no se perdona.

El otro pasaje de Hebreos es del capítulo 10:

Si después de recibir el conocimiento de la verdad pecamos obstinadamente, va no hay sacrificio por los pecados. Solo queda una terrible expectativa de juicio, el fuego ardiente que ha de devorar a los enemigos de Dios. Cualquiera que rechazaba la ley de Moisés moría irremediabilmente por el testimonio de dos o tres testigos. ¿Cuánto mayor castigo piensan ustedes que merece el que ha pisoteado al Hijo de Dios, que ha profanado la sangre del pacto por la cual había sido santificado y que ha insultado al Espíritu de la gracia? (w. 26-29).

También aquí hay una referencia a instrucción previa en la fe: «después de recibir el conocimiento de la verdad». Se pone de relieve la naturaleza intencional de este pecado: «pecamos obstinadamente (*hekousiós*)». Las palabras «ya no hay sacrificio por los pecados» utilizan lenguaje del Antiguo Testamento para expresar que este pecado no tiene perdón.⁴¹

Este pecado se describe en términos vividos. La persona que está cometiendo este pecado ha despreciado completamente a Cristo («ha pisoteado al Hijo de Dios»), ha despreciado y repudiado la sangre que Cristo derramó para que esa persona pudiera acercarse a Dios, y ha insultado y escupido en el rostro del Espíritu Santo que es quien trae la gracia. La mayor parte de los comentaristas, por tanto, incluyendo a Calvino, ven también en estas palabras una descripción del pecado que no tiene perdón.

40. *The Epistles of James and John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 221,

41. Véase arriba, p. 236.

Louis Berkhof ha definido el pecado que no tiene perdón como

El repudio y la difamación conscientes, maliciosos y voluntarios, del testimonio del Espíritu Santo a la gracia de Dios en Cristo, atribuyéndolo por odio y enemistad al príncipe de las tinieblas.⁴²

Deberíamos agregar cinco comentarios a modo de elucidación de este punto.

1. El pecado que no tiene perdón ¡lo es lo mismo que la duda ya que se trata de un repudio deliberado de la verdad conocida acerca de la revelación de Dios en Cristo, incluyendo a menudo el desafío de Dios vía ridiculización de cosas sagradas.

2. Este pecado presupone una revelación de la gracia de Dios, una acción del Espíritu Santo y cierta iluminación de la mente acerca de las verdades de salvación. No puede, por tanto, cometerlo alguien que no tiene conocimiento previo de la «verdad salvífica».

3. El pecado que no tiene perdón consiste en un apartarse deliberado de la gracia de Dios en Cristo. Calvino lo describe como «procurar apagar el Espíritu que mora en nosotros», «de manera deliberada y maliciosa convertir la luz en oscuridad», y «cambiar la única medicina de salvación en un veneno mortífero».⁴³

4. Este pecado excluye la posibilidad de arrepentimiento y es, por tanto, imperdonable. Cuando alguien lo comete, el pecador ha llegado a un punto sin retorno. Como lo dice R. Laird Harris: «...este pecado hace que el perdón sea algo imposible, porque la única luz posible es deliberadamente apagada».⁴⁴ Hermán Bavinck, después de decir que Dios ha establecido ciertas leyes para la esfera del pecado, pasa a afirmar que

la ley que se aplica en este pecado excluye todo arrepentimiento, marchita la conciencia, endurece totalmente al pecador, y de esta forma hace que sus pecados sean imperdonables.⁴⁵

42. *Systematic Theology*, p. 253.

43- *Harmony of the Gospels*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 46-47.

44. «Blasfemia» en *Diccionario de teología*, ed. E. F. Harrison (Grand Rapids: Libros Desafío, 2002), p. 88.

45- *Dogmatiek*, 3:157 [mi traducción]. Sobre el pecado que no tiene perdón, véase también Berkouwer, *Sin*, cap. 10, pp. 323-53.

S ¿ *Creados a imagen de Dios* ^

5. Finalmente, la persona que teme haber cometido este pecado probablemente no lo hajiecho, que ese temor es incompatible con el estado mental de quien ha pecado de esta forma.

Capítulo **10**

El freno al pecado

"f" y a hemos analizado los efectos devastadores de la caída en la conducta del ser humano. Primero, vimos que la caída pervirtió la imagen de Dios según la cual fue creado el hombre, con la consecuencia de que la persona humana ahora se comporta en forma pecaminosa en su relación con Dios, con otros y con la naturaleza.¹ Describí además la universalidad del pecado,² para luego mostrar que la condición de los seres humanos después de la caída, aparte de la gracia de Dios, es de depravación profunda y de incapacidad espiritual.³

Si estas descripciones son verdaderas, parecería que la vida en la tierra hoy debería ser virtualmente imposible. Debido a la caída, todo ser humano básicamente vive centrado en sí mismo y con egoísmo, con odio a Dios, al prójimo y explotando a la naturaleza. Si esto es así, parecería que hoy día no tenemos en la tierra nada mejor que un infierno.

Resulta interesante advertir que en años recientes ha habido un cambio en la forma de pensar respecto a la apreciación de la conducta de los seres humanos. Hubo un tiempo en el pensamiento occidental

1. Véase cap. 5 arriba, pp. 115-118.

2. Véase arriba, pp. 186-189.

3. Véase cap. 8 arriba, pp. 197-202.

cuando a la naturaleza humana se la describía en términos optimistas como básicamente buena, y se pensaba en los seres humanos como capaces de un comportamiento noble y desinteresado, en el supuesto de que hubieran recibido la formación y educación adecuadas. Una serie de teólogos liberales, que vivieron en las primeras décadas del siglo veinte enseñaron estas ideas.⁴ Pero esta idea romántica, optimista, de la naturaleza ya no está en boga. Comenzando con las obras de Walter Rauschenbusch (1861-1919) y continuando con los escritos de Karl Barth (1886-1968) y de Reinhold Niebuhr (1893-1971), surgió una idea mucho más realista del ser humano como básicamente pecador y egocéntrico. Esta idea sobria y poco halagüeña también la reflejan novelistas recientes, y ha hecho su aparición en literatura no novelesca en la que se describe a la naturaleza humana como pecadora e hipócrita.⁵

También ilustra este cambio un libro fascinante publicado en 1966, *Shantung Compoud*, de Langdon Gilkey.⁶ Gilkey era un teólogo liberal a quien en sus años de seminarista le enseñaron que el hombre era básicamente bueno y desinteresado. Durante la Segunda Guerra Mundial los japoneses lo internaron en un campo de concentración en China. En el puesto que le asignaron de encargado de las viviendas, Gilkey trató de mejorar las condiciones de vida en el campo, que contenía personas de una serie de países, para lo cual apeló a la generosidad, espíritu de ayuda y buena voluntad de los internados. Pero todo fue en vano. Para sorpresa suya, a lo largo de muchas experiencias frustrantes aprendió que los seres humanos son básicamente egocéntricos, aunque no les guste admitirlo. La vida había refutado su teoría. Una frase inolvidable resume su conclusión: «Los humanistas que insisten en que los seres humanos son por naturaleza lo suficientemente juiciosos y buenos para ser morales, me parece que reciben una constante contradicción de parte de la evidente persistencia de egoísmo peligroso entre personas cuyas intenciones eran buenas».⁷

Debemos estar de acuerdo, pues, a la luz de la enseñanza bíblica y de las observaciones humanas, en que el hombre caído es en reali-

4. P. ej., Samuel Z. Batten, quien escribió en 1911 *The Social Task of Christianity*; Washington Gladden (1836-1918); George D. Herrón (1862-1925); y Arthur Cushman McGiffert (1861-1933)-

5. Véase arriba, p. 186.

6. New York: Harper and Row, 1966

7. *Shantung Compoud*, pp. 229-30.

dad básicamente egocéntrico. Por tanto, hombres y mujeres necesitan ser regenerados, experimentar un cambio básico de compromiso y un nuevo centro de lealtad antes de que vayan a poder vivir la vida generosa a la que Dios los llama.

Pero ahora nos enfrentamos a un problema. En nuestra vida en la tierra, no parece que experimentemos de manera constante la clase de maldad y depravación humanas descritas antes. Muchos de nosotros tenemos buenos vecinos. Encontramos que la mayor parte del tiempo podemos confiar en las personas con las que tratamos, incluso en negocios. Con frecuencia nos encontramos con personas, y no siempre son cristianas, que parecen ser amables, serviciales y desinteresadas. ¿Cómo se explica esto? ¿Cómo podemos explicar el grado de bondad que encontramos en otros seres humanos, la cantidad de verdad que encontramos en los escritos' de no creyentes, la cantidad de belleza que han producido músicos, pintores, poetas y novelistas que, según lo que podemos discernir, no son cristianos?

Agustín tenía una respuesta para esta pregunta. Cuando sus adversarios pelagianos le recordaron las virtudes de los paganos, llamó a estas virtudes «vicios espléndidos» (*splendida vitia*), ya que no las practicaban para la gloria de Dios sino por amor a sí mismos y por lograr que los alabaran.⁸

Calvino, sin embargo, aunque en lo fundamental estuvo de acuerdo con Agustín, no encontró satisfactoria la respuesta. Estaba tan profundamente convencido como Agustín de la pecaminosidad y corrupción del hombre caído. Pero Calvino siguió preguntándose cómo podemos explicar los elementos de verdad, bondad, belleza, civilización y orden que encontramos en este mundo caído, pecaminoso. Sin duda que no podemos atribuírselas a la capacidad congénita del ser humano, ya que no puede hacer nada bueno por sus propios medios. Debemos, por tanto, atribuir estas cosas buenas a la gracia de Dios, una gracia que frena el pecado en el género humano caído aunque no elimina la pecaminosidad del hombre. Calvino distingue esta clase de gracia de la gracia particular o salvífica por medio de la cual se renueva la naturaleza del ser humano y con la cual puede acudir a Dios en fe, arrepentimiento y agradecida obediencia. Aunque Calvino utilizó varios términos para describir la gracia general de Dios que frena el

8. *Ciudad de Dios*, Libro 5, caps. 12-20, vol. 2 en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Primera Serie (rpt.; Grand Rapids: Eerdmans, 1983); *Del matrimonio y la concupiscencia*, I.4.

pecado sin renovar a los seres humanos, teólogos posteriores en la tradición reformada la llamaron *gracia común*.

La doctrina de la gracia común

Mencionaremos ahora algunas de las formas que utilizó Calvino para describir cómo opera esta gracia común:

Pero en esta caso debería ocurrírseles que, en medio de esta corrupción de la naturaleza, queda algún lugar para la gracia de Dios; no una gracia como para purificarla, sino para frenarla internamente... Así Dios, con su providencia, frena la perversidad de la naturaleza, a fin de que no se convierta en acción; pero no la purifica en su interior.⁹

Luego siguen las artes, tanto liberales como manuales. El poder de la agudeza humana también se manifiesta en aprenderlas porque todos nosotros tenemos una cierta aptitud... De ahí que, con buena razón nos sentimos compelidos a confesar que su comienzo [es decir, el comienzo de la aptitud o talento en las artes] es congénita en la naturaleza humana. Por tanto, esta evidencia da claro testimonio de una captación universal de la razón y el entendimiento por parte de la naturaleza implantada en los hombres. Con todo, este bien es tan universal que todo ser humano debería reconocer en sí mismo la peculiar gracia de Dios.¹⁰

Siempre que nos ocupamos de estos temas [contribuciones valiosas en artes y ciencias] en escritores seculares, que la admirable luz de verdad que resplandece en ellos nos enseñe que la mente del ser humano, aunque caído y pervertido en su integridad, está sin embargo revestido y adornado con excelentes dones de Dios. Si consideramos al Espíritu de Dios como la única fuente de verdad, no deberíamos rechazar la verdad misma ni despreciarla dondequiera que se manifeste, a no ser que queramos deshonorar el Espíritu de Dios. Porque si se tienen en poca estima los dones del Espíritu, despreciamos y reprochamos al Espíritu mismo.¹¹

9. *Inst.*, II.3.3.

10. *Inst.*, II.2.14.

11. *Inst.*, II.2.15.

El freno al pecado

Podemos resumir lo que Calvino dice en esta última cita: (i) los no creyentes tienen la luz de la verdad que resplandece en ellos; (2) los no creyentes pueden estar revestidos con excelentes dones de Dios; (3) toda verdad procede del Espíritu de Dios; (4) por tanto rechazar o despreciar la verdad cuando la proponen no creyentes es ofender al Espíritu Santo de Dios.

En otro pasaje Calvino dice lo siguiente:

No niego que todos los destacados dones que se manifiestan entre los incrédulos son dádivas de Dios... Porque hay una gran diferencia entre el justo y el injusto, que se manifiesta incluso en la imagen muerta mencionada. Porque si confundimos estas cosas, ¿qué orden subsistirá en el mundo? Por tanto, el Señor no solo grabó tal distinción entre obras honorables y malvadas en las mentes de personas individuales sino que a menudo también la confirma con la dispensación de su providencia. Porque vemos que otorga muchas bendiciones de la vida presente a quienes cultivan la virtud entre seres humanos... Todas estas virtudes, o más bien, imágenes de virtudes, son dones de Dios, ya que nada hay que merezca ninguna clase de alabanza que no proceda de él.¹²

Calvino, por tanto, realizó un trabajo pionero en esta esfera del pensamiento teológico. Aunque no desarrolló una doctrina completa de la gracia común, sí enseñó con claridad que hay una gracia de Dios que frena la manifestación del pecado en la vida humana sin por ello eliminar la pecaminosidad del hombre, permitiendo a los no creyentes expresar muchas verdades (aunque no conozcan *la verdad*) y generar muchos productos culturales que son buenos.¹³

Uno de los últimos teólogos reformados que ha contribuido de manera significativa a la doctrina de la gracia común es Hermán Bavinck. Al asumir el puesto de presidente del Seminario Teológico de la Gereformeerde Kerken (Iglesia Reformada) en los Países Bajos en Kampen en 1894, pronunció un discurso presidencial (*redórale rede*) intitulado *Gracia Común (De Algemeene Genade)*. En dicho discurso mostró que la doctrina de la gracia común se basa en la Escritura, la enseñó

¹². *Inst.*, III.14.2.

¹³. Se puede encontrar un desarrollo más completo de las ideas de Calvino sobre este tema en Hermán Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Grand Rapids: Smitten Books Co., 1928).

por primera vez Calvino y sigue teniendo gran significado y valor. Las citas siguientes mostrarán cuán importante consideraba Bavinck esta doctrina:

De esta gracia común proviene todo lo que es bueno y verdadero que seguimos viendo en el hombre caído. La luz sigue brillando en la oscuridad. El Espíritu de Dios vive y opera en todo lo que ha sido creado. Por tanto, seguirán subsistiendo en el ser humano ciertas huellas de la imagen de Dios. Sigue habiendo inteligencia y razón; siguen estando presentes en él toda clase de dones naturales. El ser humano sigue teniendo una sensibilidad e impronta de la divinidad, una semilla religiosa. La razón es un don invaluable. La filosofía es un don admirable de Dios. La música también es un don de Dios. Las artes y las ciencias son buenas, provechosas y de gran valor. El estado lo ha instituido Dios... Sigue habiendo un deseo de la verdad y la virtud, y del amor natural entre padres e hijos. En aspectos que conciernen a esta vida terrenal, el ser humano sigue siendo capaz de hacer mucho bien... Por medio de la doctrina de la gracia común los reformados han mantenido por un lado el carácter específico y absoluto de la religión cristiana, pero por otro no han quedado para nada rezagados en cuanto a su aprecio por todo lo bueno y hermoso que Dios sigue dando a seres humanos pecadores.¹⁴

El pecado es una fuerza, un principio que ha penetrado profundamente en todas las formas de la vida creada... Podría, dejado a sí mismo, haber asolado y destruido todo. Pero Dios ha interpuesto su gracia. Por medio de su gracia común frena el pecado en su acción desintegradora y destructora. Pero ésta [clase de gracia] todavía no es suficiente. Disminuye, pero no cambia; frena, pero no derrota.¹⁵

Diez años después de que Bavinck pronunciara esta conferencia, su ilustre contemporáneo, Abraham Kuyper, publicó el primer volumen del tratado más completo sobre la gracia común jamás escrito, *De Gemeene Gratie* (Gracia común).¹⁶ El volumen I, llamado la sección histórica, es un estudio bíblico-teológico que presenta la historia de la gracia común desde el pacto con Noé hasta la época del Nuevo

14. H. Bavinck, *De Algemeene Genade* (Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1922), p. 17 [mi traducción].

15. Ibid., p. 27 [mi traducción]. Véase también el capítulo de Bavinck, «Calvin and Common Grace», en *Calvin and the Reformation*, ed. Wm. P. Armstrong (New York: Revell, 1909).

16. Esta obra abarcaba eventualmente tres volúmenes. La publicó Hóveker and Wormser en Ámsterdam entre 1902 y 1904.

Testamento, con capítulos finales acerca de la importancia de la gracia común para la vida venidera. El volumen II, la parte doctrinal, analiza la relación entre la gracia común y la creación, la predestinación, la historia mundial, la iglesia, la providencia, la maldición y la cultura. El volumen III, la sección práctica, aplica el concepto de gracia común a temas como gobierno, iglesia y estado, familia, educación y sociedad.

G. C. Berkouwer, quien se ocupa de la doctrina de la gracia común en el capítulo 5 de *Man: the Image of God* («Corrupción y condición humana»), reconoce la contribución de Kuyper al estudio de la gracia común. De Kuyper dice que

sigue los pasos de Calvino en su concepto de la gracia general o gracia común de Dios... Según Kuyper, esta enseñanza... constituye una parte indispensable de la doctrina reformada. Nace de la confesión del carácter moral del pecado, y no de un intento por relativizar el alcance de la corrupción. Kuyper, al igual que Calvino, se siente cautivado ante los logros hermosos e impresionantes de personas fuera de la iglesia. Este hecho innegable, dice Kuyper, nos coloca ante el dilema aparente de o bien negar todos estos logros o bien ver al ser humano después de todo como un ser no completamente caído. Pero la doctrina reformada se niega a tener que elegir entre cualquiera de los dos extremos del dilema. Por un lado, este bien ni se niega ni se puede negar; y por el otro, la totalidad de la corrupción no puede disminuirse. Solo hay una solución: que la gracia está actuando incluso en el hombre caído, para poner límite a la destrucción que está inherente en el pecado.¹⁷

Quienes reconocen que sí existe la llamada gracia común, sigue diciendo Berkouwer,

quieren tener en cuenta el hecho de que en la vida real no encontramos una antítesis entre maldad completa y santidad perfecta, sino que incluso en las vidas de los no creyentes se manifiestan obras que revelan una semejanza innegable con las buenas obras de los creyentes.¹⁸

17. *Man*, pp. 152-53.

18. *De Mens het Beeld Gods* (Kampen: Kok, 1957), p. 166 [mi traducción].

No todos los teólogos reformados, sin embargo, concuerdan con Calvino, Bavinck y Kuyper en el tema de la gracia común. En los Estados Unidos de América, pastores de la Iglesia Cristiana Reformada como Hermán Hoeksema y Henry Danhof rechazaron el concepto de la gracia común por considerarla no bíblica. Su posición, en términos concisos, era la siguiente: (i) la gracia de Dios es siempre particular y nunca común. Solo los elegidos (los escogidos para ser salvos por la eternidad) reciben gracia de Dios; quienes no son elegidos, llamados «los réprobos», no reciben ninguna gracia de Dios. (2) No hay tal cosa como un freno gratuito del pecado por parte de Dios en las vidas de las personas «réprobos». (3) Los no regenerados no pueden hacer ninguna clase de bien. Incluso las así llamadas virtudes de los no regenerados, como nacen de motivos erróneos, son realmente pecados.¹⁹

A raíz de esto se produjo una acalorada discusión en el seno de la Iglesia Cristiana Reformada, que se reflejó en la publicación de muchos artículos, folletos y libros acerca del tema. En desacuerdo con Hoeksema y Danhof, el Sínodo de la Iglesia Cristiana Reformada en Norteamérica adoptó en 1924 los tres puntos siguientes: (1) Hay, además de la gracia salvífica de Dios que se da solo a quienes son elegidos para la vida eterna, un cierto favor o gracia de Dios que se otorga a sus criaturas en general. (2) Dios frena el pecado en la vida de los individuos y en la sociedad. (3) Los no regenerados, aunque incapaces del «bien salvador» [la clase de bien del que es capaz la persona regenerada], puede realizar el «bien civil» (*burgerlijk roed*) [una clase relativa de bien que cumple con ciertas normas externas de conducta social].²⁰

La Iglesia Cristiana Reformada, por tanto, por medio de estas decisiones, refrendó el concepto de gracia común y rechazó las ideas de Hoeksema y Danhof. Estos pastores, junto con sus seguidores, pasaron entonces a constituir una nueva denominación, las Iglesias Protestantes Reformadas de América.

19. Estas ideas se propusieron en los libros siguientes: H. Danhof and H. Hoeksema, *Van Zonde en Genade* (Kalamazoo: Dalm, 1923); H. Hoeksema, *A Triple Breach in the Foundation of Reformed Truth* (Grand Rapids: C. J. Doorn, 1924); H. Hoeksema, *The Protestant Reformed Churches in America*, Parte II (1936; Grand Rapids: [el autor], 1947); H. Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1966).

20. [Trad. y abrev. mías]. El texto completo de estos tres puntos se puede encontrar en las *Acts of Synod of the Christian Reformed Church*, de 1924, pp. 145-47.

También hubo debates sobre la doctrina de la gracia común en los Países Bajos. En las décadas de 1930 y 1940 Klaas Schilder, profesor de dogmática en el Seminario Teológico de la Gereformeerde Kerken de los Países Bajos en Kampen, criticó públicamente la doctrina que había defendido Kuyper. La posición de Schilder fue, de hecho, muy parecida a la de Hermán Hoeksema. Schilder objetaba el término *gracia común* (*algemeene genade*) sobre la base de que, según él, el término *gracia*, tal como se emplea en la Escritura, siempre implica el perdón de pecados. Que los efectos de la maldición de Dios sobre el género humano caído hayan disminuido algo, Schilder no lo ve como evidencia de gracia de Dios. La continuidad de la historia humana después de la caída no se debe a la gracia divina. No hay gracia de Dios que frene el pecado en los no regenerados. La doctrina de la gracia común, afirma, debilita la enseñanza bíblica acerca de la depravación humana y tiende a introducir el «concepto de doble territorio», es decir, la idea de que, además del mundo caído en el que reina el pecado, hay una especie de territorio neutral en el que los efectos del pecado se minimizan, y en el que se niega la antítesis entre fe e incredulidad.²¹

Las ideas de Schilder dieron pie a una amplia discusión y debate. El Sínodo General de la Gereformeerde Kerken que se reunió desde 1940 a 1943, estuvo en desacuerdo con Schilder y sus seguidores en el tema de la gracia común, y adoptó la siguiente declaración en cuatro puntos sobre el tema: (1) Que Dios, a pesar de su ira contra la pecaminosidad del ser humano, sigue pacientemente soportando este mundo caído, haciendo el bien a todos los seres humanos. (2) Que ha hecho que subsistan en el ser humano ciertos pequeños remanentes de los dones originales de la creación y una cierta luz natural, aunque esta luz es insuficiente para la salvación. (3) Que estos remanentes y bendiciones sirven para frenar el pecado en forma temporal, de modo que puedan seguir desarrollándose en este mundo pecaminoso posibilidades otorgadas en la creación original. (4) Que Dios de este modo muestra bondad inmerecida a malos y buenos, bondad que llamamos *gracia común* (*algemeene genade* o *gemeene gratie*), pero que debe distinguirse de la gracia salvífica que se les otorga a quienes el Padre ha dado a Cristo.²²

21. Véase K. Schilder, *Is de Term «Algemeene Genade» Wetenschappelijk Verantwoord?* (Kampen: Zalsman, 1947); este volumen recogió dos conferencias pronunciadas en 1942 y 1946. Cf. su *Heidelbergsche Catechismus*, vol. 1 (Goes: Oosterbaan en Le Cointre, 1947), pp. 175SS., 116-20, 278, 284, 295, 109-10.

Base bíblica de la gracia común

¿Enseña la Biblia que hay una gracia común que frena el pecado en las vidas de quienes no forman parte de su pueblo? Creo que sí. Examinemos algunos pasajes bíblicos pertinentes.

Génesis 20 nos relata la historia de la breve permanencia de Abraham en el país de los filisteos. Después de que hubo dicho que su esposa, Sara, era su hermana, el rey filisteo Abimelec tomó a Sara para que entrara a formar parte de su harem. Pero una noche Dios le dijo a Abimelec en sueños que no tocara a Sara si no quería morir, porque era una mujer casada. Cuando Abimelec arguyó que había tomado a Sara porque creía que era hermana de Abraham, Dios le dijo, «Sí, ya sé que has hecho todo esto de buena fe... por esto no te permití tocarla, para que no pecaras contra mí» (Gn. 20:6). Es obvio que Abimelec era no creyente, Pero Dios lo frenó para que no pecara. El hecho de que Dios prometiera a Abimelec que Abraham intercedería por él para que no muriera (v. 7) indica que este freno al pecado fue un acto gratuito de parte de Dios.

En la carta a los romanos, Pablo describe qué sucede a quienes, aunque conocen a Dios, no lo glorifican como tal:

Por esto Dios los entregó [gr.: *paredoken*] a los malos deseos de su corazones, que conducen a la impureza sexual, de modo que degradaron sus cuerpos los unos con los otros... Por tanto, Dios los entregó a pasiones vergonzosas... Además, como estimaron que no valía la pena tomar en cuenta el conocimiento de Dios, él a su vez los entregó a la depravación mental, para que hicieran lo que no debían hacer» (Ro. 1:24, 26, 28).

En el versículo 18 de este capítulo Pablo nos dice que la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad y maldad de hombres y mujeres que obstruyen la verdad. En esta obstrucción de la verdad no tienen excusa, porque «lo que se puede conocer acerca de Dios es evidente para ellos, pues él mismo se lo ha revelado» (v. 19). Debido a que se negaron a glorificar a Dios como Dios, aun cuando se les

22. [Trad. y abrev. mías]. El texto completo de esta declaración, que se adoptó en 1942, se puede encontrar en las *Acta van de Voortgezette Generóle Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, 1940-43, pp. 95-96.

había revelado en la naturaleza, Dios los entregó a impureza sexual, pasiones vergonzosas y muchas otras clases de conducta pecaminosa y arrogante. Tres veces utiliza Pablo en estos versículos el tiempo aoristo *paredoken*, que significa «los entregó» «los abandonó» a sus pecados. El tiempo aoristo del verbo *paradiddmi* sugiere que hubo tiempos concretos en las vidas de estas personas cuando se produjo esa «entrega» o «abandono». Esto implica claramente que, antes de «entregarlos», Dios estuvo frenando la manifestación del pecado en sus vidas; en cierto momento, sin embargo, se retiró ese freno. Charles Hodge, comentando este pasaje, dice lo siguiente: «Él [Dios] retira de los malos los frenos de su providencia y gracia, y los entrega al dominio del pecado».²³

Una de las formas en que se frena el pecado en las vidas de los seres humanos es por medio de castigos que el estado impone a criminales y a otros transgresores de la ley, castigos como multas, condenas a cárcel, e incluso, a veces, la pena capital. Como señala Pablo,

porque los gobernantes no están para infundir terror a los que hacen lo bueno sino a los que hacen lo malo. ¿Quieres librarte del miedo a la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás su aprobación, pues está al servicio de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, entonces debes tener miedo. No en vano lleva la espada, pues está al servicio de Dios para impartir justicia y castigar al malhechor. (Ro. 13:3-4).

Cuando Pablo nos dice en este pasaje que todas las autoridades terrenales son siervos de Dios, da claramente a entender que es Dios quien por medio de ellas frena el pecado.

De igual modo, escribe Pedro,

Sométanse por causa del Señor a toda autoridad humana, ya sea al rey como suprema autoridad, o a los gobernadores que él envía para castigar a los que hacen el mal y reconocer a los que hacen el bien. (1 P. 2:13-14).

Se dice aquí que el castigo de quienes hacen el mal, sin duda un medio con el que se frena el pecado, aunque de manera imperfecta y a veces contraproducente, lo imponen autoridades gubernamentales

23. *Commentary on the Epistle to the Romans* (1886; Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p.40.

que han sido enviadas por el rey. Pero Pedro insta a sus lectores a que se sometan a dichas autoridades «por causa del Señor», dando a entender que la providencia de Dios ha establecido dichas autoridades entre el género humano y, por tanto, por medio de ellas Dios frena el pecado.

En la segunda carta a los Tesalonicenses, Pablo habla del tiempo de la segunda venida de Cristo. Dice a sus lectores que la segunda venida no se producirá hasta que se revele «el hombre de maldad» (al que la mayor parte de los intérpretes identifican con el anticristo que se menciona en las Cartas de Juan) (2:3). Pablo sigue hablando de un poder que de momento está deteniendo la aparición de este hombre de maldad:

Bien saben que hay algo que detiene a este hombre, a fin de que él se manifieste a su debido tiempo. Es cierto que el misterio de la maldad ya está ejerciendo su poder; pero falta que sea quitado de en medio el que ahora lo detiene. (2:6-7).

Pablo no nos dice quién o qué está deteniendo la manifestación del hombre de maldad. Lo que sorprende aquí es que Pablo hable de este freno o detención en términos tanto impersonales como personales: «Bien saben que hay *algo* que detiene» (v. 6) y «*el que* ahora lo detiene» (v. 7). No podemos identificar el poder o persona que frena al hombre de maldad, pero resulta claro en este pasaje que hay un poder o persona deteniéndolo. Además, como la aparición del hombre de maldad iniciará un período de intensa perversidad, en el que un hombre se proclamará ser Dios (v. 4), y que la obra de Satanás se pondrá de manifiesto en toda clase de males (w. 9-10), resulta claro que detener esta encarnación del mal equivale a frenar el pecado. Es tan obvio que el misericordioso control de Dios está detrás de este freno que casi no hace falta mencionarlo.²⁴

Los medios con los que se refrena el pecado

¿De qué medios se vale Dios para refrenar el pecado? A menudo se ha dicho que los seres humanos pueden refrenar el pecado y practicar

24. Sobre el punto del freno del hombre de maldad, véase mi obra *La Biblia y el futuro* (Grand Rapids: Libros Desafío, 1984). Véase también H. Ridderbos, *Paul*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), PP- 521-26.

ciertas virtudes por medio de su propia razón y voluntad. Esta posición la defendieron a menudo los teólogos escolásticos; Tomás de Aquino, por ejemplo, creía que la razón del ser humano es capaz de controlar sus bajas pasiones. Aunque en esta manera de pensar puede haber cierta verdad, debe considerarse como deficiente por al menos dos razones. Primera, es demasiado individualista; se refrena el pecado más por medio de presiones sociales que por medio de razonamientos de una persona. Segunda, como se señaló antes,²⁵ con frecuencia utilizamos nuestra razón simplemente para justificar el mal que deseamos hacer, proceso al que los psicólogos llaman *racionalización*. La razón, por tanto, puede utilizarse con la misma frecuencia para defender algo malo que para prevenirlo. Un estafador inteligente, de hecho, es más peligroso que otro estúpido.

Un medio importante con-el que Dios refrena el pecado en quienes no forman parte de su pueblo es su *revelación general*, que tiene impacto en la conciencia de todo ser humano. La revelación general es el término teológico que quiere decir la revelación que hace Dios de sí mismo por medio de la naturaleza, que va dirigida a todo el género humano, y que tiene como meta la revelación de suficiente conocimiento de Dios como para que hombres y mujeres resulten inexcusables si no sirven o glorifican a Dios. En su carta a los Romanos Pablo plantea el papel de la revelación general en refrenar el pecado:

De hecho, cuando los gentiles, que no tienen la ley, cumplen por naturaleza lo que la ley exige, ellos son ley para sí mismos, aunque no tengan la ley. Éstos muestran que llevan escrito en el corazón lo que la ley exige, como lo atestigua su conciencia, pues sus propios pensamientos algunas veces los acusan y otras veces los excusan. (2:14-15).

Los gentiles, a diferencia de los judíos que pertenecen al pueblo del pacto de Dios, «no tienen la ley», es decir, no tienen la ley de Moisés, y viven fuera de la esfera de la revelación especial de la gracia salvífica de Dios que se encuentra en la Escritura. ¿Qué quiere decir Pablo cuando afirma que a veces estos gentiles «cumplen por naturaleza lo que la ley exige» (*ta tou nomou*, lit., «las cosas de la ley»)? No

25. Véase arriba, p. 227.

Creados a imagen de Dios

quiere decir que estos gentiles son capaces de cumplir la ley a partir del motivo interno de amor por Dios y con el propósito de glorificar a Dios. Primero, señala que los gentiles *hacen* cosas que la ley exige, no insistiendo en una motivación interna sino más bien en sus acciones externas. Segundo, Pablo no dice que cumplen la ley (lo cual requeriría conformidad tanto interna como externa a ella), sino solo que *cumplen las cosas de la ley*, es decir, hacen ciertas cosas externas que la ley prescribe. Tercero, dice que hacen las cosas que la ley exige *por naturaleza* (*fusei*). Este término describe a estos gentiles como son en sí mismos, aparte de la gracia regeneradora y santificadora de Dios. Pero la Escritura enseña sencillamente que, aparte de esta gracia regeneradora, nadie puede ni siquiera comenzar a cumplir la ley de Dios en su sentido íntimo (véase, p. ej., Ro. 8:7-8). De ahí que lo que estos gentiles son capaces de hacer por naturaleza debe excluir la posibilidad de verdadera obediencia interna a la ley, y debe apuntar a un tipo de obediencia, no motivada por el amor a Dios, que es solo conformidad externa con ciertos preceptos de la ley.

Traducidas de manera literal, las siguientes palabras dicen, «éstos, carentes de ley, para sí mismos son ley» (*houtoi nomon me ejontes heautois eisin nomos*). En otras palabras, aunpie estos gentiles no tienen la ley de Moisés, hay dentro de ellos una ley que deben reconocer, a la que podemos llamar, si queremos, ley natural. Esta ley es el impacto de la revelación general de Dios en sus conciencias. La evidencia de esto es que «estos muestran que llevan escrito en el corazón lo que la ley exige [*to ergon tou nomou*, lit., «la obra de la ley»] (v. 15). Pablo no dice que estos gentiles revelan *la ley* escrita en sus corazones, como se dice del pueblo redimido de Dios (p. ej., Jer. 31:33), sino que muestran *la obra de la ley* escrita en sus corazones. Siempre que los gentiles hacen por naturaleza cosas que la ley requiere, dice Pablo aquí, muestran que hay en sus corazones un efecto que la ley produce que los hace reconocer ciertas clases de conducta externa como buenas y otras clases de conducta externa como malas. ¿Qué ley es esta? La ley expresada en la revelación general de Dios, que enseña incluso a los gentiles que hay una diferencia entre bueno y malo, que lo malo se castiga y lo bueno se recompensa.

En la última parte del versículo 15 Pablo nos dice que estos gentiles también tienen conciencias que emiten juicios acerca de sus actos a la luz de las normas morales que reconocen. De esta forma sus concien-

El freno al pecado

cias revelan el impacto que tiene sobre ellas la revelación general de Dios.

En este pasaje aprendemos que los gentiles son capaces «por naturaleza» de una especie de conformidad externa a la ley de Dios debido al impacto de la revelación general de Dios sobre sus conciencias. Esta conformidad externa, claro está, no debe confundirse con la clase de obediencia de la ley de Dios, de la cual incluso los creyentes tienen solo un pequeño comienzo, pero sí indica que, por medio de su revelación general, Dios refrena el pecado en las vidas de quienes no son parte de su pueblo.

Los Cánones de Dort, credo calvinista que adoptó el sínodo neerlandés de Dordrecht (1618-1619), reconoció este freno del pecado por medio de la revelación general de Dios en una declaración que nos recuerda a Romanos 2:14-15. En lugar de hablar de revelación general, sin embargo, los Cánones mencionan «la luz de la naturaleza», dando claramente a entender que esta luz está a disposición de todo ser humano. El artículo afirma no solo el hecho de que incluso las personas no regeneradas tienen cierta capacidad para «virtud y disciplina externa» (con lo que se da a entender un cierto freno del pecado), sino también la insuficiencia espiritual de dicha conducta y la perversión de esta luz natural por parte del hombre pecador:

Queda en el hombre después de la caída, sin duda, una cierta luz de la naturaleza [*lumen aliquod naturae*] por medio de la cual conserva ciertas ideas acerca de Dios [*notitias quasdam de Deo*] acerca de cosas naturales, acerca de la distinción entre lo que es digno y lo que es vergonzoso, y muestra cierto celo por la virtud y la disciplina externa [*aliquod virtutis ac disciplinae externae studium ostendit*]. Pero tan lejos queda esta luz de la naturaleza de capacitarlo para llegar a un conocimiento salvífico de Dios [*ad salutarem Dei cognitionem*] y de convertirlo a Dios que ni siquiera lo utiliza de manera adecuada en asuntos naturales y civiles. Antes bien, lo contamina totalmente, tal como es, de diversas formas y lo reprime en injusticia. Con ello, se vuelve inexcusable delante de Dios.²⁶

Otro medio del que se sirve Dios para refrenar el pecado en la vida humana son las diversas clases de castigos por actuar mal que aplica el gobierno humano, por medio de leyes, códigos de conducta y medidas coercitivas con las que se hacen cumplir dichas leyes. Ya se ha comentado antes este punto.

G. C. Berkouwer menciona una tercera manera con la que se refrena el pecado en la sociedad humana a la que llama *mede-mense-lijkheid*. Resulta difícil traducir este término; equivale a «solidaridad humana». Lo que Berkouwer quiere decir es esto: dado que el ser humano nunca existe en forma aislada, sino siempre en relación con otros seres humanos, su pecado se refrena por medio de esta solidaridad. Por ejemplo, a menudo nos abstenemos de hacer el mal que quizá sentimos la inclinación de realizar porque estamos casados con alguien que se sentiría ofendido u ofendida ante tal acción, o porque nuestra mala acción haría sufrir a nuestros hijos y quizá deshonraría a nuestros padres. A veces nos sentimos frenados de caer en pecado porque tenemos vecinos y compañeros de trabajo que se dan mucha cuenta de cómo actuamos, y porque gozamos de buena reputación entre nuestros colegas que queremos conservar. Nos sentimos frenados de actuar mal porque tenemos amigos que se sentirían muy heridos con semejante conducta de parte nuestra. Con todo, nos advierte Berkouwer, esta relación social no siempre nos lleva a no pecar, ya que a veces la sociedad toda en la que vivimos está tan corrompida que ejerce una influencia negativa en nosotros.²⁷ Pensamos, por ejemplo, en la forma en que los alemanes (con algunas notables excepciones) siguieron ciegamente a su *Führer* en su diabólico programa de muerte y destrucción durante los años de guerra bajo el nazismo.

El valor de la doctrina de la gracia común

La doctrina de la gracia común, como cualquier otra doctrina, puede utilizarse mal, y a veces así ocurre. Se puede utilizar la creencia en la gracia común como excusa para suavizar la antítesis entre una visión cristiana del mundo y de la vida y una visión no cristiana, o como excusa para comportamiento cuestionable o mundano. La doctrina de la gracia común también puede conducir a debilitar la enseñanza bíblica acerca de la depravación del ser humano y de la necesidad absoluta de la regeneración.

A pesar de estos posibles abusos, contra los cuales ya puso sobre

26. Los Cánones de Dort, III-IV.4 [mi traducción]. Las citas del texto en latín se han tomado de J. N. Bakhuizen Van den Brink, *De Nederlandse Belijde- nissen* (Ámsterdam: Holland, 1940), p. 246.

27. *M a n*, pp. 179-87.

El freno al pecado

aviso el sínodo Cristiano Reformado de 1924,²⁸ la doctrina de la gracia común tiene gran importancia y muchos valores. ¿Cuáles son algunos de estos valores?

La doctrina de la gracia común pone de relieve *el poder destructor del pecado*. Cuando se entiende correctamente, no niega ni la antítesis entre una manera cristiana y otra no cristiana de ver la cultura ni tampoco la profunda depravación del hombre caído. Esta doctrina no pretende crear una especie de «territorio neutral», donde las artes y las ciencias pueden practicarse sin preocupación por darles un carácter distintivo cristiano. De hecho, como mencionamos cuando examinamos la idea de Calvino acerca de la gracia común, la afirmación de esta doctrina nació del reconocimiento de la depravación del ser humano.

La doctrina de la gracia común reconoce *los dones que vemos en los seres humanos no regenerados como dones de Dios*. Esta doctrina nos recuerda que, como dijo Calvino, podemos valorar las *verdades* que proponen filósofos no regenerados aun cuando reconozcamos que no conocen la *verdad* tal como se encuentra en Cristo. Como creyentes cristianos, por tanto, podemos aprender mucho de las grandes obras de la literatura que han escrito no creyentes, aunque no compartamos su compromiso final. Podemos valorar lo que han producido no cristianos en esferas artísticas como arquitectura, escultura, pintura y música, por cuanto sus dones provienen de Dios. Podemos, por tanto, disfrutar de los productos culturales de no cristianos de forma que glorifiquemos a Dios por medio de ellos, aun cuando dicha alabanza de Dios no formara parte de la intención consciente de dichos artistas.

La doctrina de la gracia común también nos ayuda a explicar la *posibilidad de civilización y cultura en esta tierra a pesar de la condición caída del ser humano*. Como dijimos antes, si Dios no refrenara el pecado en el mundo sin regenerar, esta tierra sería como un infierno. Pero debido a la gracia común, y debido a que esta gracia que ha frenado el pecado, han sido posibles la civilización y la cultura. De hecho, las civilizaciones del pasado y del presente, a pesar de las imperfecciones que se les han añadido, han contribuido de manera significativa y permanente a la cultura humana.

28. *Acts of Synod of the Christian Reformed Church*, 1924, pp. 135-37.

Una de las implicaciones importantes de la doctrina de la gracia común para nuestro caso es que debemos seguir trabajando y orando por un mundo mejor. El sentimiento de muchos cristianos evangélicos parece ser, «Este mundo está en manos del diablo; considerémoslo como una pérdida total. ¿Por qué pintar un barco cuando se está hundiendo? ¿Por qué pasar la aspiradora por la alfombra cuando la inundación está llegando a la puerta? Este mundo es malo y está empeorando; olvidémonos de él y concentrémonos en el evangelismo».¿? Esta forma de pensar acerca del mundo actual, sin embargo, no refleja un actitud adecuada y basada en la Biblia.

Esta tierra sigue siendo la tierra de Dios. Él la creó, la sustenta y la dirige de tal forma que el pecado queda hasta cierto punto frenado, la civilización sigue siendo posible y la cultura humana es significativa. Por esto debemos seguir preocupándonos de este mundo, de su política, economía, vida y cultura. No es que esperemos llegar a ver un mundo totalmente cristianizado antes de que llegue la nueva tierra; no es así. Pero debemos seguir trabajando por un mundo mejor aquí y ahora. Para ello debemos utilizar los recursos de la educación y de la página impresa. Debemos mostrarnos activos en la esfera política, por medio de los esfuerzos de legisladores, jueces y magistrados cristianos; por medio de las urnas de votación, de peticiones y referendos; por medio de ejercer presión sobre los políticos electos. Debemos seguir haciendo todo lo que podamos para aliviar el sufrimiento y el hambre en el mundo, y para que los oprimidos obtengan justicia. Debemos seguir oponiéndonos a la insensata carrera de armas nucleares, y seguir trabajando por la paz mundial. Debemos seguir tratando de eliminar la esclavitud, que es fruto de la pobreza, y la inhumanidad de los barrios marginados. Debemos oponernos de manera permanente contra toda forma de racismo.

29. Esta actitud es especialmente típica, aunque no necesariamente, de las clases dispensacionalistas de escatología premilenarista, que enseñan que cuando Cristo vuelva, todos los creyentes serán arrebatados al cielo con Cristo para así huir de la tribulación a punto de comenzar en la tierra. Sobre la base de esta concepción, parecería que habría poco incentivo para trabajar en pro de un mundo mejor, ya que el mundo está condenado a empeorar, y dado que los creyentes serán sacados del mismo antes de que todo se vuelva realmente malo. Véase David O. Moberg, *The Great Reversal* (Philadelphia: Lippincott, 1972), pp. 21, 37; también George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford Univ. Press, 1980), pp. 66, 90, 125, 127, 158. Véase en *La Biblia y el futuro* una crítica del punto de vista dispensacionalista del rapto.

El freno al pecado

Nuestra comprensión reformada de la Escritura conlleva que hay que poner toda la vida bajo la obediencia a Cristo. Esto quiere decir que las misiones cristianas incluirán ministerio de obras además de ministerio de la palabra. Esto quiere decir que la iglesia debería preocuparse no solo por problemas espirituales sino también por necesidades materiales de personas tanto en países lejanos como en la comunidad local. Esto quiere decir que debemos preocuparnos por contribuir a una creciente cultura cristiana: arte, literatura y educación cristianos.³⁰ Esto significa que debemos enseñar a nuestros hijos y a los jóvenes a ver toda la vida a la luz de la palabra de Dios.

Todo esto se vincula con la rama de la teología que se llama *escatología* (la doctrina de las últimas cosas). Nuestro futuro como creyentes incluye una nueva tierra en la que morará la justicia (Is. 65:17-25; 1 P. 3:13; Ap. 21:1-4). Esta nueva tierra no será algo completamente distinto a la tierra actual; será la tierra actual renovada y glorificada, purificada de todas las consecuencias del pecado. Pablo se refiere a esto en Romanos 8:19-21:

La creación aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios, porque fue sometida a la frustración. Esto no sucedió por su propia voluntad, sino por la del que así lo dispuso. Pero queda la firme esperanza de que la creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza, para así alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios.

La nueva tierra, dice Pablo en este texto, no será un mundo que no tiene ninguna continuidad con el mundo presente, sino que será la vieja creación completamente liberada de su actual esclavitud al deterioro, corrupción y pecado. En otras palabras, habrá continuidad y también discontinuidad entre la tierra presente y la nueva tierra. Esto implica que nuestra vida y trabajo en esta tierra tendrán importancia permanente para la nueva tierra que ha de llegar.³¹

Según Apocalipsis 21:24 y 26, «las riquezas y el honor de las naciones» serán incorporadas a la ciudad santa que se encontrará en la

30. En relación con esto, véase *Christ and Culture* de H. Richard Niebuhr, en especial el cap. 6, «Christ the Transformer of Culture» (New York: Harper and Row, 1951).

31. Véase el cap. 20, «La nueva tierra» en mi obra *La Biblia y el futuro*, pp. 308-22. Véase también Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History* (Grand Rapids: Baker, 1979), pp. 188-93.

nueva tierra. Estas sorprendentes palabras sugieren que las contribuciones propias de cada nación a la vida de la tierra presente de alguna forma enriquecerán la vida en la nueva tierra. Cómo se efectuará esto, no lo sabemos. Pero esta afirmación y las palabras de Apocalipsis 14:13 de que las obras o acciones (*erga*) de los muertos que mueren en el Señor los seguirán, sugieren una cierta continuidad entre lo que se hace y logra en esta tierra y la vida venidera. Jean Daniélou lo dice así:

Cada uno de nosotros será eternamente lo que habremos hecho de nosotros mismos en la tierra. De igual modo, los nuevos cielos y la nueva tierra serán la transfiguración de este mundo, tal como la obra del ser humano habrá contribuido a hacerlo. En este sentido la historia de las civilizaciones y la del cosmos ingresan en la brújula total de la historia de la salvación.³²

Richard Moore plantea algo similar:

La ciudad santa [es decir, la nueva Jerusalén de Apocalipsis 21] no es *totalmente* discontinua respecto a las condiciones presentes. Los indicios bíblicos de esta ciudad nos hacen pensar con razón en que su contenido no será completamente nuevo para personas como nosotros. De hecho, el contenido de la ciudad será más parecido a nuestras pautas culturales actuales que lo que se suele reconocer cuando se discute acerca de la vida venidera.³³

Sobre la base de esta continuidad entre la tierra presente y la ciudad santa o la nueva tierra, Mouw insta a sus lectores a que se mantengan activos en sus actividades culturales, científicas, educativas y políticas, sabiendo que, de esta manera, se prepararán para una vida más plena y abundante en la nueva tierra que los espera.

Algún día el freno del pecado será total. Esperamos con fe y esperanza ese día.

32. «The Conception of History in the Christian Tradition», en *The Journal of Religion* 30, no. 3 (julio de 1950). Véase en Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 1:454-94, una fascinante exposición de la relación entre el mundo presente y la vida en la nueva tierra.

33. *When the Kings Come Marching In* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 6-7.

Capítulo

11

La persona total

Uno de los aspectos más importantes del concepto cristiano del ser humano es que debemos verlo en su unidad, como una persona total. Con frecuencia se ha pensado en los seres humanos como compuestos de «partes» distintas y a veces separables que luego se abstraen del todo. Así, en círculos cristianos, se ha enseñado que el ser humano consiste o de «cuerpo» y «alma» o de «cuerpo», «alma» y «espíritu». Sin embargo, tanto científicos seculares como teólogos cristianos están reconociendo cada vez más que esta forma de entender a los seres humanos es errónea, y que debe vérselo en su unidad. Como lo que nos atañe es la doctrina cristiana acerca del hombre, ahora volvemos a examinar la enseñanza bíblica acerca de los seres humanos, para ver si esto es así.

Lo que deberíamos observar ante todo es que la Biblia no describe al ser humano de manera científica; de hecho,

la apreciación general [de los teólogos] es que la Biblia no nos proporciona una enseñanza científica acerca del ser humano, ni tampoco una «antropología» que compita o pueda competir con una investigación científica acerca del hombre en los varios aspectos de su existencia o con la antropología filosófica.¹

1. G. C. Berkouwer, *De Mens het Beeld Gods* (Kampen: Kok 1957), p. 211. Cf. Ray S. Anderson, *On Being Human* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 213.

Además, la Biblia no utiliza lenguaje científico preciso. Emplea términos como *almo*, *espíritu* y *corazón* en una forma más o menos intercambiable. Esto es porque piensa en las partes del cuerpo primordialmente no desde el punto de vista de su diferencia respecto a otras partes o de su interrelación con ellas, sino como elementos que indican o ponen de relieve diferentes aspectos del hombre total en relación con Dios. Desde el punto de vista de la psicología analítica y de la fisiología, resulta caótico el empleo que hace el Antiguo Testamento: es la pesadilla del experto en anatomía cuando cualquier parte puede equivaler en cualquier momento al todo.²

No es, por tanto, posible construir una psicología bíblica precisa y científica. Algunos han intentado hacerlo; el más destacado entre ellos es Franz Delitzsch, cuyo *System of Biblical Psychology* se publicó por primera vez en 1855. Pero incluso Delitzsch tuvo que admitir que «la Biblia no es un libro científico escolástico [o didáctico]» y que «es verdad que en cuanto a temas psicológicos, así como en lo poco que contiene acerca de temas dogmáticos o éticos, la Biblia abraza [o contiene] cualquier sistema propuesto en el lenguaje de las escuelas»³

En 1920 el teólogo holandés Hermán Bavinck escribió un libro titulado *Biblical and Religious Psychology*. Pero, al igual que Delitzsch, admitió que

\ I k',h;./"-',. Unthi LSCM l'ress. 1942!. D. 16.
 \ -S'i/s/ci.! ,./ U'hln-ul l'.-iwho<w). 2 << (Kdmlmrslv. T &TClark, 186->). p. 16.
 Hühelschc i'ii Relhiii'ii/f l'si/i htlixjif (Kmpen: Kok. iq2o). J]. r-i (iii traducción).

La persona total

Aunque no podemos extraer de la Biblia una psicología o antropología precisa, científica, podemos aprender de la misma muchas verdades importantes acerca del ser humano. De hecho, lo hemos estado haciendo en los anteriores capítulos de este libro. Deberíamos ante todo recordar que lo más importante que dice la Biblia acerca del ser humano es que está ineludiblemente relacionado con Dios. Berkouwer lo plantea así: «Podemos afirmar sin mucho temor de que se nos contradiga que lo más sorprendente en el retrato bíblico del ser humano radica en esto, que nunca centra la atención en el ser humano mismo, sino que exige que centremos completamente nuestra atención en el hombre en su relación con Dios.»⁵ Podemos agregar que la Biblia también centra nuestra atención en el hombre en cuanto se relaciona con otros y con la creación.⁶ En otras palabras, la Escritura no se interesa primordialmente en las «partes» constitutivas del ser humano ni en su estructura psicológica, sino en las relaciones en las que se encuentra.

¿Tricotomía o dicotomía?

De vez en cuando, sin embargo, se ha sugerido que debería entenderse que el ser humano se compone de ciertas «partes» que se distinguen específicamente unas de otras. Una de estas maneras de entender se suele conocer como *tricotomía*, la idea de que, según la Biblia, el ser humano se compone de cuerpo, alma y espíritu. Uno de los primeros proponentes de la tricotomía, como vimos, fue Ireneo, quien enseñó que mientras que los no creyentes tienen solo almas y cuerpos, los creyentes tienen además espíritus, que han sido creados por el Espíritu Santo." Otro teólogo al que se suele asociar con la tricotomía es Apolinar de Laodicea, quien vivió aproximadamente entre el 310 y el 390 d.C. La mayor parte de los intérpretes le atribuyen la idea de que el ser humano se compone de cuerpo, alma y espíritu o mente (*pneumci* o *nous*), y que el *Logos* o naturaleza divina de Cristo asumió el lugar del espíritu humano en la naturaleza humana que

5. *Man*, p. 195.

6. Véase arriba, pp. 105-113.

7. Véase arriba, pp. 54-55.

Cristo tomó.⁸ Berkouwer, sin embargo, señala que Apolinar primero desarrolló su errada cristología en un contexto *dicotómico*.⁹ Pero J. N. D. Kelly dice que es un asunto de importancia secundaria que Apolinar fuera dicotómico o tricotómico.¹⁰

Enseñaron la tricotomía en el siglo diecinueve Franz Delitzsch,¹¹ J. B. Heard,¹² J. T. Beck¹³ y G. F. Oehler.¹⁴ Más recientemente la han defendido escritores como Watchman Nee,¹⁵ Charles R. Salomon (quien afirma que por medio de su cuerpo el hombre se relaciona con el entorno, por medio de su alma con otros y por medio de su espíritu con Dios)¹⁶ y Bill Gothard.¹⁷ Resulta interesante mencionar que la tricotomía también se defiende tanto en la antigua como en la nueva *Scofield Reference Bible*.¹⁸ A pesar de este apoyo, debemos rechazar la idea tricotómica de la naturaleza humana.

Primero, debe rechazarse porque parece violentar la unidad del ser humano. La palabra misma sugiere que el ser humano se puede dividir en tres «partes»: *tricotomía*, de dos palabras griegas, *trija*, «triple» o «en tres», y *temneîn*, «cortar». Algunos defensores de la tricotomía, incluyendo a Ireneo, incluso sugieren que ciertas personas tienen espíritus mientras otras no.

Segundo, debemos rechazarla porque a menudo presupone una antítesis irreconciliable entre espíritu y cuerpo. De hecho, la tricotomía nació de la filosofía griega, en particular de las ideas de Platón,

8. P. ej., Louis Berkhof, *History of Christian Doctrines* (Grand Rapids: Eerdmans, 1937), pp. 106-7; J. L. Neve, *A History of Christian Thought* (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1943), p. 126; Anderson, *On Being Human*, pp. 207-8.
9. *Man*, Véase también el comentario de A. Grillmeier citado en su n. 20. *Dichotomy* es la idea de que el ser humano ha de entenderse como compuesto de dos «partes», alma y cuerpo.
10. J. N. D. Nelly, *Early Christian Doctrines* (London: Black, 1958), p. 292.
11. *System of Biblical Psychology*, pp. vii, 247-66.
12. *The Tripartite Nature of Man* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1866).
13. *Outlines of biblical Psychology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1877), p. 38.
14. *Theology of the Old Testament*, ed. G. B. Day (1873; Grand Rapids: Zondervan, s.f.), pp. 149-51.
15. *The Release of the Spirit* (Indianapolis: Sure Foundation, 1956), p. 6.
16. *The Handbook of Happiness* (Denver: Heritage House Publications, 1971), p. 28; véase también pp. 27-58.
17. Wilfred Brockelman, Gothard, *The Man and his Ministry: An Evaluation* (Santa Barbara: Quill Publications, 1976), pp. 85-96.
18. *The Scofield Reference Bible* (New York: Oxford Univ. Press, 1909), no. 1 sobre 1 Ts. 5:23); *The New Scofield Reference Bible* New York: Oxford Univ. Press, 1967), no. 2 sobre 1 Ts. 5:1-3.

La persona total

quien también entendía a la naturaleza humana de manera tripartita. Hermán Bavinck ofrece un análisis útil de este punto en su *Biblical Psychology*. Señala que en Platón y otros filósofos griegos se proponía una marcada antítesis entre las cosas invisibles y las visibles. El mundo como sustancia material no fue creado por Dios, decían los griegos, sino que existía eternamente en contraposición a él. Era, por tanto, necesario un poder mediador que pudiera unir al mundo y a Dios para que hubiera entre ellos comunión, el así llamado mundo-alma. La idea del ser humano que se encuentra en el pensamiento griego, prosigue Bavinck, es parecida: el ser humano es un ser racional que posee razón (*nous*), pero es también un ser material que tiene un cuerpo. Entre estos dos debe haber una tercera realidad que actúe como mediadora: *el alma*, que puede dirigir al cuerpo en nombre de la razón.¹⁹

La Biblia, sin embargo, no enseña ninguna antítesis total entre espíritu (o mente) y cuerpo. Según la Escritura la materia no es mala sino que Dios la creó. La Biblia nunca menosprecia al cuerpo humano como fuente necesaria de mal, sino que lo describe como un aspecto de la creación buena de Dios, que se puede utilizar al servicio de Dios. Para los griegos el cuerpo se veía como «una tumba del alma» (*soma sema*) que el ser humano abandona con gozo al morir, pero esta idea es totalmente ajena a la Escritura.

También debemos rechazar la tricotomía debido a que propone una marcada distinción entre el espíritu y el alma lo cual no tiene sustento en la Escritura. Esto lo podemos ver con la mayor claridad cuando observamos que en la Biblia las palabras hebreas y griegas que se traducen como *alma* y *espíritu* a menudo se utilizan de forma intercambiable.

1. En la Biblia se describe al ser humano como alguien que es *cuerpo* y *alma* y también como alguien que es *cuerpo* y *espíritu*. «No teman a los que matan el cuerpo pero que no pueden matar el alma» (Mt. 10:28); «La mujer no casada, lo mismo que la joven soltera, se preocupa de las cosas del Señor; se afana por consagrarse al Señor tanto en cuerpo como en espíritu» (1 Co. 7:34); «Pues como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta» (Stg. 2:26).

2. El dolor se refiere tanto al *alma* como también al *espíritu*: «Con gran angustia [del alma] comenzó a orar al SEÑOR y a llorar desconso-

19. *Bijbelsche en Religieuze Psychologie*, p. 53. Cf. TDNT, 6:395.

Creados a imagen de Dios

laciamente» (1 S. 1:10); « El SEÑOR te llamará como a esposa abandonada; como a mujer angustiada de espíritu» (Is. 54:6); «ahora está turbada mi alma» (Jn. 12:27; RV95); «Mientras Pablo los esperaba en Atenas, le dolió en el alma» (Hch. 17:16); «pues este justo, que convivía con ellos y amaba el bien, día tras día sentía que se le despedazaba el alma por las obras inicuas que veía y oía» (2 P. 2:8).

3. Alabar y amar a Dios se atribuye tanto al *alma* como al *espíritu*: «Mi alma glorifica al Señor, y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador» (Le. 1:46-47); «Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mr. 12:30).

4. La salvación se asocia tanto con el *alma* como con el *espíritu*: «recibid con mansedumbre la palabra implantada, la cual puede salvar vuestras almas» (Stg. 1:21; RV95); «entreguen a este hombre a Satanás para destrucción de su naturaleza pecaminosa a fin de que su espíritu sea salvo en el día del Señor» (1 Co. 5:5).

5. Se describe la muerte ya sea como una partida del *alma* o del *espíritu*: «Ella, al salirse el alma, pues murió, le puso por nombre Benoni» (Gn. 35:18; RV95); «Se tendió sobre el niño tres veces y clamó a Jehová diciendo: «Jehová, Dios mío, te ruego que hagas volver el alma a este niño» (1 R. 17:21; RV95); «No teman a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma» (Mt. 10:28); «en tus manos encomiendo mi espíritu» (Sal. 31:5); «Entonces Jesús volvió a gritar con fuerza, y entregó su espíritu» (Mt. 27:50); «Entonces su espíritu volvió, e inmediatamente se levantó» (Le. 8:55; RV95); «Entonces Jesús exclamó con fuerza: -¡Padre en tus manos encomiendo mi espíritu!» (Le. 23:46); «Mientras lo apedreaban, Esteban oraba: Señor Jesús —decía— recibe mi espíritu» (Hch. 7:59).

6. A veces se refiere a quienes ya han muerto como *almas* u a veces como *espíritus*: Mt. 10:28 (citado antes); «Cuando el Cordero rompió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sufrido el martirio por causa de la palabra de Dios» (Ap. 6:9); «Se han acercado a Dios, el juez de todos; a los espíritus de los justos que han llegado a la perfección» (Heb. 12:23); «Él [Cristo] sufrió la muerte en su cuerpo, pero el Espíritu hizo que volviera a la vida. Por medio del Espíritu fue y predicó a los espíritus encarcelados, que en los tiempos antiguos, en los días de Noé, desobedecieron» (1 P. 3:18-20).

Los tricotomistas con frecuencia recurren a dos pasajes del Nuevo Testamento, Hebreos 4:12 y 1 Tesalonicenses 5:23, como sustento

La persona total

específico para su punto de vista; pero ninguno de los dos pasajes lo hace.

Hebreos 4:12 dice lo siguiente:

Ciertamente, la palabra de Dios es viva y poderosa, y más cortante que cualquier espada de dos filos. Penetra hasta lo más profundo del alma y del espíritu, hasta la médula de los huesos, y juzga los pensamientos y las intenciones del corazón.

Estas palabras describen el poder penetrante de la palabra de Dios. El autor de Hebreos no pretende decir que la palabra de Dios produce una división entre una «parte» de la naturaleza humana llamada el alma y otra «parte» llamada el espíritu, del mismo modo que no pretende decir que la palabra produce una división entre las articulaciones del cuerpo y la médula que se encuentra en los huesos. El lenguaje es metafórico. La cláusula siguiente indica la intención del autor: quiere decir que la palabra de Dios juzga «los pensamientos y las intenciones del corazón». La palabra de Dios (ya sea que se entienda que significa la Biblia o Jesucristo) penetra en las partes más escondidas e íntimas de nuestro ser, sacando a la luz los motivos secretos de nuestras acciones. Este pasaje, de hecho, es en muchas formas paralelo con el texto de Pablo: «Él [Señor] sacará a la luz lo que está oculto en la oscuridad y pondrá al descubierto las intenciones de cada corazón» (1 Co. 4:5). No hay razón, pues, para interpretar Hebreos 4:12 en el sentido de una distinción psicológica entre alma y espíritu como dos partes constitutivas del ser humano.

El otro pasaje es 1 Tesalonicenses 5:23, que dice así:

Que el mismo Dios de paz, os santifique por completo [*holoteleis*], y todo vuestro ser —espíritu, alma y cuerpo— sea guardado irreprochable [*holokléron*] para la venida de nuestro Señor Jesucristo (RV95).

Deberíamos observar primero que este pasaje no es una afirmación doctrinal sino una oración; Pablo ora para que sus lectores tesalonicenses puedan ser totalmente santificados y preservados o conservados por Dios hasta que Cristo vuelva. La totalidad de la santificación que se pide se expresa en el texto con dos palabras griegas. La primera, *holoteleis*, proviene de *holos*, que significaba entero, y *telos* que significa fin o meta; la palabra significa «enteros de tal forma que al-

caneen la meta». La segunda palabra, *holókléron*, derivada de *holos* y *kléros*, porción o parte, significa «entero en todas sus partes». Resulta interesante advertir que en la segunda mitad del pasaje tanto el adjetivo *holókléron* como el verbo *térézeié* («guardado irreprochable») están en singular, lo cual indica que el texto se fija en la persona toda. Cuando Pablo pide por los tesalonicenses para que el espíritu, el alma y el cuerpo de cada uno de ellos sean guardados, sin duda que no está tratando de dividir al ser humano en tres partes, del mismo modo que Jesús no quiso dividir al ser humano en cuatro partes cuando dijo: «Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser, con todas tus fuerzas y con toda tu mente» (Le. 10:27). Este pasaje, por tanto, tampoco ofrece ningún fundamento para la idea tricotómica de la constitución del ser humano.²⁰

La otra idea que se suele proponer en cuanto a la constitución del ser humano es la llamada *dicotomía*, es decir que el hombre consiste de cuerpo y alma. Esta idea se ha propuesto mucho más que la tricotomía. ¿Significa nuestro rechazo de la tricotomía que debemos optar por la dicotomía? Una serie de teólogos así lo afirman. Louis Berkhof, por ejemplo, cree que «la representación prevaleciente de la naturaleza del ser humano en la Escritura es claramente dicotómica».²¹

Estoy convencido, sin embargo, de que también debemos rechazar la dicotomía. Como creyentes cristianos sin duda deberíamos descartar la dicotomía en el sentido en que la enseñaban los antiguos griegos. Platón, por ejemplo, propuso la idea de que el cuerpo y el alma deben verse como dos sustancias distintas: el alma pensante, que es divina, y el cuerpo. Dado que el cuerpo se compone de la sustancia inferior llamada materia, tiene menor valor que el alma. Al morir el cuerpo sencillamente se desintegra, pero el alma racional (o *nous*) vuelve a

20. Sobre la interpretación de Heb. 4:12 y 1 Ts. 5:23, véase además Bavinck, *Bijbelsche Psychologie*, pp. 58-59; Louis Berkhof, *Systematic Theology*, ed. Rev. y ampl. (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), pp. 194-95; Berkouwer, *M a n*, p. 210. Sobre Heb. 4:12 véase también F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* en la colección New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 80-83. En cuanto a una defensa de la interpretación tricotómica, véase F. Delitzsche, *The Epistle to the Hebrews* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1882), pp. 202-14, ^{en esp.} 212-14.

21. *Systematic Theology*, p. 192. Cf. A. H. Strong, *Systematic Theology*, vol. 2 (Philadelphia: Griffith and Rowland, 1907), pp. 483-88; J. T. Mueller, *Christian Dogmatics* (St Louis: Concordia, 1934), p. 184; H. C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), pp. 225-26; Gordon H. Clark, *The Biblical Doctrine of M a n* (Jefferson, MD: The Trinity Foundation, 1984), pp. 34-45.

«los cielos» si su curso de acción ha sido justo y honorable, y sigue existiendo por siempre. El alma se considera una sustancia superior, inherentemente indestructible, en tanto que el cuerpo es inferior al alma, es mortal, y está destinado a la destrucción total. En el pensamiento griego, pues, no cabe la resurrección del cuerpo.²²

Pero incluso al margen de la idea griega de dicotomía, que es claramente contraria a la Escritura, debemos rechazar el término *dico- . tonda* como tal, ya que no constituye una descripción precisa de la idea bíblica del ser humano. La palabra misma resulta inaceptable. Procede de dos raíces griegas: *dije*, que significa «doble» o «en dos», y *temnein*, que significa «dividir». Sugiere, pues, que se puede dividir a la persona en dos »partes». Pero no se puede dividir así al ser humano en esta vida presente. Como veremos, la Biblia describe a la persona humana como una totalidad,-un todo, un ser unitario.

La mejor forma de determinar la idea bíblica del ser humano como una persona total es examinar los términos que se utilizan para describir los diversos aspectos del ser humano. Sin embargo, antes de hacerlo, se imponen dos observaciones: (i) Como se dijo, la preocupación primordial de la Biblia no es la configuración psicológica o antropológica del hombre sino su relación ineludible con Dios; y (2) siempre debemos tener presente lo que J. A. T. Robinson dice acerca del empleo que hace el Antiguo Testamento de estos términos: «Cualquiera de las partes puede en cualquier momento significar el todo»,²³ y lo que afirma G. E. Ladd acerca del empleo que hace el Nuevo Testamento de estas palabras: «La erudición reciente ha reconocido que términos como cuerpo, alma y espíritu no son facultades diferentes, separables, del ser humano sino formas diferentes de ver al hombre en su totalidad».²⁴

Con esto en mente, nos ocuparemos primero de las palabras en el Antiguo Testamento para luego examinar las que se encuentran en el Nuevo.

22. Cf. *La Biblia y el futuro*, (Grand Rapids: Libros Desafío, 1984), pp. 86-87. Sobre este punto véase también Berkouwer, *Man*, pp. 212-22.

23. *The Body*, p. 16.

24. G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 457.

Términos en el Antiguo Testamento

Comenzamos con la palabra hebrea *nefesh*, que se suele traducir como «alma». El diccionario hebreo de Brown, Driver y Briggs²⁵ da diez significados para esta palabra, de las cuales los siguientes son significativos para nuestro propósito: «el ser íntimo del hombre», «ser vivo» (utilizado tanto para los seres humanos como para los animales),²⁶ «el hombre mismo» (utilizado a menudo como pronombre personal: yo, él, etc.; en este sentido puede significar el hombre como un todo), «sede de apetitos», «sede de emociones». La palabra puede referirse a veces a una persona difunta, con o sin *mét* («muerto»). Incluso algunas veces se dice que el *nefesh* muere.

Resulta claro, pues, que la palabra *nefesh* equivale a la persona total. Edmond Jacob lo formula así: «*Nefesh* es el término usual para la naturaleza total del ser humano, para lo que es y no solo lo que tiene. ...De ahí que la mejor traducción en muchos casos sea 'persona'».²⁷

La siguiente palabra hebrea es *rüaj*, que se suele traducir como «espíritu». El significado básico de esta palabra es «aire en movimiento»; se utiliza a menudo para describir al viento. Brown-Driver-Briggs enumera nueve significados, incluyendo los siguientes: «espíritu», «animación», «disposición», «espíritu del ser que vive y respira que mora en la carne de hombres y animales» (solo un caso de este último significado: Ecl. 3:21), «sede de emociones», «órgano de actos mentales», «órgano de la voluntad». *Rüaj*, por tanto, coincide en significado con *nefesh*. W. D. Stacey dice:

Cuando se hace referencia al ser humano en su relación con Dios, el término que es más probable que se utilice es *rüaj*..., pero cuando se hace referencia al hombre en relación con otros hombres o al hombre que vive la vida común de los hombres, entonces lo más probable es que se utilice *nefesh*, si se requiere un término físico. En ambos casos está implicado el hombre en su totalidad.²⁸

25. Francis Brown, S. R. Driver y Charles Briggs, *Hebrew and English Lexicón of the Old Testament* (New York: Houghton Mifflin, 1907).

26. Probablemente el ejemplo mejor conocido del empleo de esta palabra para referirse al hombre es Gn. 2:7: «Y Dios el SEÑOR formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente [*nefesh jayyáh*]».

27. «*Psyché*», TDNT, 9:620

28. *The Pauline View of Man* (London: Macmillan, 1956), p. 90.

Se deduce, pues, que no debe verse a *rüaj* como un aspecto separable del ser humano, sino como la persona completa vista desde una cierta perspectiva.

Examinamos luego las palabras del Antiguo Testamento que se suelen traducir como «corazón», *léb* y *lébáb*. Brown-Driver-Briggs ofrece diez significados para estas dos palabras, incluyendo los siguientes: «el hombre íntimo o alma», «mente», «resoluciones de la voluntad», «conciencia», «carácter moral», «el hombre mismo», «sede de los apetitos», «sede de las emociones», «sede del valor». F. H. Von Meyenfeldt, en su estudio definitivo de la palabra, concluye que *léb* o *lébáb* suelen representar a la persona completa y tienen un significado preponderantemente religioso.²⁹

La palabra *corazón* en el Antiguo Testamento no solo se utiliza para describir la sede del pensar, sentir y querer; también es la sede del pecado (Gn. 6:5; Sal. 95:8, 10; Jer. 17:9), la sede de renovación espiritual (Dt. 30:6; Sal. 51:10; Jer. 31:33; Ez. 36:26), y la sede de la fe (Sal. 28:7; 112:7; Pr. 3:5)-

Más que ningún otro término del Antiguo Testamento, la palabra *corazón* equivale al ser humano en el centro más profundo de su existencia, y tal como es en las profundidades de su ser. Hermán Dooyeweerd, el filósofo neerlandés, encontró que en la Escritura la esencia es «la raíz religiosa de la existencia total del ser humano»;³⁰ la filosofía que elaboró subraya que el corazón es el centro y la fuente de todas las actividades religiosas, filosóficas y morales del ser humano. Ray Anderson llama al corazón «el centro del yo subjetivo», es «la unidad de cuerpo y alma en su verdadero orden; es la persona».³¹

Los tres términos del Antiguo Testamento que se han analizado, por tanto, describen al hombre en su unidad y totalidad, aunque viéndolo desde aspectos algo diferentes. H. Wheeler Robinson comenta: «No es posible ofrecer una diferenciación exacta de las áreas que abarcan 'corazón', *nefesh* y *rüaj*, por la sencilla razón de que nunca se hizo una diferenciación exacta».³²

Pasamos ahora a la palabra *basar*, que se suele traducir como

29. F. H. Von Meyenfeldt, *Her Hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament* (Ledin: E. J. Brill, 1950), pp. 218-19.

30. *Wijsbegeerte der Wetsidee*, vol. I (Ámsterdam: H. J. Paris, 1935), p. 30.

31. *On Being Human*, p. 211.

32. *The Christian Doctrine of Man* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1911), p. 26.

«carne». Brown-Driver-Briggs enumera seis significados, incluyendo los siguientes: «carne» (por el cuerpo mismo), «parientes consanguíneos o familiares», «el hombre en contraposición a Dios como frágil y equivocado», «género humano». N. B. Bratsiotis dice que *basar* se utiliza sobre todo en el Antiguo Testamento para «el aspecto externo, carnal, de la naturaleza humana».³³ Dice luego que cuando se distingue *basar* como el aspecto externo del hombre y *nefesh* se entiende como el aspecto interno, ni siquiera entonces debemos pensar en estas palabras como descripciones de un dualismo de alma y cuerpo en el sentido platónico.

Antes bien, *basar* y *nefesh* deben entenderse como aspectos diferentes de la existencia del ser humano como entidad dual. Es precisamente esta integridad antropológica enfática que es decisiva para la naturaleza dual del ser humano. Excluye cualquier concepción de una dicotomía entre *basar* y *nefesh*... como irreconciliablemente opuestos entre sí, y pone de relieve la relación psicosomática orgánica y mutua entre ellos.³⁴

La palabra *basar* con frecuencia se utiliza para describir al hombre en su debilidad. H. W. Wolf observa que a menudo *basar* describe la vida humana como frágil y débil, y da como ejemplo de este uso a Jeremías 17:5, «Maldito el hombre que confía en el hombre! ¡Maldito el que se apoya en su propia fuerza!».³⁵

Basar a veces puede denotar a la persona completa, no solo el aspecto físico.³⁶ Pero también puede ir acompañado de *nefesh* en formas que se refieren al hombre total. Clarence B. Bass, al comentar las palabras para «cuerpo» en el Antiguo Testamento, afirma:

Se utilizan cuerpo y alma casi en forma intercambiable, alma para indicar al hombre como ser vivo, y cuerpo (carne) para presentarlo como criatura corporalmente visible... Esta unidad de cuerpo y alma [ha] conducido a algunos autores a concluir que el Antiguo Testamento no contiene una idea del cuerpo físico como entidad aparte...

33. «*Basar*», en G. Johannes Botterweck Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 325.

34. Ibid., p. 326.

35. *Anthropologie des Alten Testaments* (Munich: Chr. Kaiser, 1973), P-55.

36. F. B. Knutson, «Flesh», ISBE, 2:314.

La persona total

Más bien, sin embargo, el Antiguo Testamento ve cuerpo y alma como coordinadas que penetran la una en la otra en función de constituir un solo todo.³⁷

Basar, por tanto, también se utiliza a menudo en el Antiguo Testamento para indicar a la persona total, aunque con énfasis en su lado externo.

Así pues, el mundo conceptual en el Antiguo Testamento excluye totalmente cualquier clase de dicotomía o dualismo que describiría al ser humano como compuesto de dos sustancias distintas. Como lo dice H. Wheeler Robinson: «El énfasis final debe recaer en el hecho de que los cuatro términos [*nefesh*, *rüaj*, *léb* y *basar*]... sencillamente presentan aspectos diferentes de la unidad de la personalidad».³⁸

Palabras del Nuevo Testamento

La primera palabra del Nuevo Testamento que examinaremos es *psujé*, el equivalente griego de *nefesh*, que se suele traducir como «alma». El léxico Arndt-Gingrich del griego del Nuevo Testamento enumera una serie de significados para dicha palabra, algunos de los cuales son: «principio de vida», «la vida terrenal misma», «sede de la vida interna del hombre» (incluyendo sentimientos y emociones), «sede y centro de vida que trasciende lo terrenal», «lo que posee vida: una criatura viva» (plural, personas).³⁹

Eduard Schweizer afirma que *psujé* se utiliza a menudo en los Evangelios para describir al hombre completo,⁴⁰ para describir la vida verdadera en contraposición con la vida puramente física,⁴¹ y para referirse a la existencia dada por Dios que sobrevive a la muerte.⁴² Pablo, prosigue Schweizer, utiliza *psujé* cuando se refiere a vida natural y a vida verdadera; con frecuencia emplea la palabra para describir a la

37. «Body», *ibid.*, 1:528-29. Nótese también el comentario de J. Pedersen, «Alma y cuerpo [en la terminología del Antiguo Testamento] están tan íntimamente unidos que no se puede distinguir entre ellos. Están más que «unidos»; el cuerpo es el alma en su forma externa» *Israel: Its Life and Culture*, vol. I [London: Oxford Univ. Press, 1926], p. 171).

38. *The Christian Doctrine of Man*, p. 27.

39. William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1957).

40. «Psyche», TDNT, 9:639.

41. *Ibid.*, p.642.

42. *Ibid.*, p.644.

persona.⁴³ En el libro de Apocalipsis se puede utilizar *psujé* para denotar la vida después de la muerte (como en 6:9).⁴⁴ Resulta claro, pues, que *psujé*, al igual que *nefesh*, a menudo se refiere a la persona total.

Pasamos luego a la palabra *pneuma*, el equivalente de *rüaj* en el Nuevo Testamento, que, cuando se refiere al ser humano, se suele casi siempre traducir por «espíritu». El léxico Arndt-Gingrich da ocho significados, incluyendo los siguientes: «el espíritu como parte de la personalidad humana», «el yo o ego de la persona», «una disposición o estado mental». Schweizer dice que Pablo emplea *pneuma* para las funciones físicas del ser humano, que a menudo es un paralelismo con *psujé*, y que puede denotar al ser humano como un todo, con un énfasis mayor en su naturaleza psíquica que en la física.⁴⁵

George Ladd, en un análisis de la psicología paulina, nos dice que según el pensamiento de Pablo el hombre sirve a Dios con el espíritu y experimenta avivamiento en el espíritu. Pablo contrasta a veces *pneuma* con el cuerpo como la dimensión más íntima en contraposición al iado externo del ser humano (2 Co. 7:1; Ro. 8:10). *Pneuma* puede describir la toma de conciencia del ser humano en cuanto a sí mismo (1 20. 2:ii).⁴⁶ W. D. Stacey subraya que Pablo no ve a *pneuma* como algo que poseen solo los regenerados: «Todos los seres humanos tienen *oneuma* desde su nacimiento, pero *el pneuma* cristiano, en comunión :on el Espíritu de Dios, asume un nuevo carácter y una nueva dignidad (Ro. 8:10)». ⁴⁷

Resulta interesante advertir que *pneuma* también puede referirse a la vida después de la muerte. Como hemos visto, Hebreos 12:23 describe a los santos difuntos como «los espíritus de los justos que han legado a la perfección», y tanto Cristo (Le. 23:46) como Esteban (Hch. 7:59) al morir encomiendan sus espíritus a Dios el Padre o a Dios el Hijo. También se dice que Cristo predicó a «los espíritus encarcéla-los», que obviamente se refiere a personas muertas (1 P. 3:19).

Así pues, *pneuma* es, sobre todo, sinónimo de *psujé*, las dos palabras que a menudo se utilizan en forma intercambiable en el Nuevo [estamento. Ladd, sin embargo, sugiere una distinción entre ambas:

13. Ibid., p.648.

[4. Ibid., p.654.

15. «Pneuma», TDNT, 6:435.

[6. Ladd, *A Theology of the New Testament*, pp. 461-63.

[~j. *The Pauline View of Man*, p. 135.

La persona total

«Espíritu se utiliza a menudo aplicado a Dios; pero nunca alma. Esto sugiere que *pneuma* representa al ser humano en su vertiente hacia Dios, mientras que *psujé* representa al ser humano en su lado humano».⁴⁸ En general, estoy de acuerdo con esto, aunque hay excepciones. Por ejemplo, a veces se describe a *psujé* como alabando o glorificando al Señor (Le. 1:46), y Santiago nos habla de la palabra sembrada que puede salvar nuestras almas (*psujas*, Stg. 1:21). Resulta claro que *pneuma* puede utilizarse con frecuencia para designar a la persona total; ella, como *psujé*, describe un aspecto del ser humano en su totalidad.

La siguiente palabra que estudiaremos es *kardia*, el equivalente de *léb* y *lébáb* en el Nuevo Testamento, que se suele traducir como «corazón». Arndt-Gingrich nos da como primer significado de esta palabra «la sede de la vida física, espiritual y mental». También se describe como el centro y la fuente de toda la vida íntima del ser humano, con su pensamiento, sentimientos y volición. También se dice que el corazón es la morada del Espíritu Santo.

Johannes Behm describe de igual modo al corazón en el Nuevo Testamento como el principal órgano de vida psíquica y espiritual, el lugar en el ser humano en el que Dios da testimonio de sí mismo. El corazón es el centro de la vida interior de la persona: de sus sentimientos, comprensión y voluntad. Corazón significa todo el ser interno del hombre; representa el yo, la persona. *Kardia* es sobre todo el centro en el ser humano al que Dios se dirige, en el que radica la vida religiosa, y que determina la conducta moral.⁴⁹

Antes mencionamos que *léb* en el Antiguo Testamento también se emplea para indicar el corazón como sede del pecado, la sede de renovación espiritual y la sede de la fe. Esto también es así en el caso de *kardia*. Además, podemos advertir que se atribuyen a *kardia* otras virtudes humanas. El amor está asociado con el corazón en 2 Tesalonicenses 3:5 y 1 Pedro 1:22. La obediencia se vincula con el corazón en Romanos 6:17 y en Colosenses 3:22. El perdón se asocia con el corazón en Mateo 18:35. El corazón se asocia con la humildad en Mateo 11:29, y se describe como la sede de la pureza en Mateo 5:8 y Santiago 4:8. La gratitud se asocia con el corazón en Colosenses 3:16 y se dice que la paz cuida el corazón en Filipenses 4:7.

48. *New Testament Theology*, p. 459.

49. «*Kardia*», TDNT, 3:611-12.

En una sección de su *Dogmática* en la que trata del «Ser humano como alma y cuerpo», Karl Barth, hablando del corazón tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, lo plantea así:

Si somos fieles a los textos bíblicos debemos decir acerca del corazón que es *in nuce* el hombre total, y por tanto no solo la sede de su actividad sino su esencia... Así pues, el corazón no es tanto solo *una* realidad sino *la* realidad del ser humano, tanto totalmente del alma como totalmente del cuerpo.⁵⁰

Así pues, una vez más vemos el énfasis bíblico en la totalidad del ser humano. *Kardia* representa a la persona total en su esencia interna. La actitud básica del ser humano respecto a Dios se determina en el corazón, ya sea una actitud de fe o de incredulidad, de obediencia o de rebelión.

Si bien el Antiguo Testamento, hablando con todo rigor, no contiene una palabra para *cuerpo*, emplea *básár* para describir el aspecto físico del ser humano, su *carne*. En el Nuevo Testamento hay dos palabras para cuerpo: *sarx* y *sóma*. Arndt-Gingrich enumera ocho significados para *sarx*, que se suele traducir como «carne», entre los otros significados están: «cuerpo», «ser humano», «naturaleza humana», «limitación física», «el lado externo de la vida» y «el instrumento dispuesto al pecado» (en particular en los escritos de Pablo).

***Sarx* en el Nuevo Testamento, tiene dos significados principales: (i) el aspecto externo, físico, de la existencia del hombre y en este sentido se puede utilizar para el hombre como un todo; y (2) carne, como la tendencia dentro del hombre caído de desobedecer a Dios en todas las esferas de la vida.⁵¹ En este segundo sentido, que se encuentra sobre todo en las cartas de Pablo, no debemos restringir el significado de *sarx* de modo que se refiera solo a lo que solemos llamar «obras de la carne» (pecados del cuerpo); más bien, deberíamos entenderla como referencia a pecados que comete la persona completa. En la lista de «obras de la carne» (*ta erga té sarkos*) en Gálatas 5:19-21, solo cinco de los quince mencionados se refieren a pecados corporales; el**

50. *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), III/2, p. 436.

51. Un estudio competente, aunque antiguo, del significado de *sarx* en los escritos de Pablo es el de Wm. P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit* (Glasgow: Maclehose, 1883). Un estudio más reciente es J. A. T. Robinson, *The Body* (1952).

resto son lo que llamaríamos «pecados del espíritu», tales como odio, discordia, celos y otros parecidos. Así que, incluso cuando se utiliza la palabra *sarx* en el segundo sentido, se refiere a la persona toda, y no solo a una parte de la misma.

Ahora examinamos la palabra *sóma*, que se suele traducir como «cuerpo». Arndt-Gingrich ofrece cinco significados, incluyendo los siguientes: «el cuerpo vivo», «el cuerpo resucitado» y «la comunidad cristiana o iglesia». Clarence B. Bass, en un artículo acerca del cuerpo en la Escritura, también enumera cinco definiciones para la palabra *sóma*: «la persona total como una entidad ante Dios», «la sede de lo espiritual en el hombre», «el hombre completo destinado a ser miembro del reino de Dios», el vehículo para la resurrección» y «el sitio de prueba espiritual en función de la cual se producirá el juicio».⁵² Llega a la conclusión siguiente: •

Así pues, resulta claro que se emplea el cuerpo para representar el hombre total, y va en contra de cualquier idea del concepto bíblico de hombre como existente aparte de la manifestación corpórea, a no ser que sea durante el estado intermedio [es decir, el estado entre la muerte y la resurrección].⁵³

Podemos resumir nuestro análisis de las palabras bíblicas empleadas para describir los diversos aspectos del ser humano como sigue: el ser humano debe entenderse como un ser unitario. Tiene un lado físico y un lado mental o espiritual, pero no los debemos separar. La persona humana debe entenderse como un alma encarnada o un cuerpo «con alma».⁵⁴ La persona debe verse en su totalidad, no como un compuesto de diferentes «partes». Ésta es la clara enseñanza tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo.⁵⁵

Unidad psicosomática

Aunque la Biblia ve al hombre como un todo, también reconoce que el ser humano tiene dos lados: físico y no físico. Tiene un cuerpo

52. «Body», ISBE, 1:529.

53-Ibid.

54. Barth, *Church Dogmatics*, III/2, p. 350.

físico, pero también es una personalidad. Tiene una mente con la que piensa y también un cerebro que es parte de su cuerpo, y sin el cual no puede pensar. Cuando algo le va mal, a veces necesita cirugía, pero otras veces puede necesitar consejo. El ser humano es una persona que puede, sin embargo, verse desde dos lados.

¿Cómo, pues, expresaremos esta «dualidad» del ser humano? Ya hemos mencionado las dificultades relacionadas con el término *dicotomía*. Algunos han hablado de *dualismo*,⁵⁶ mientras que otros prefieren el término *dualidad*, por reconocer mejor la unidad del hombre. Berkouwer, por ejemplo, explica que «dualidad y dualismo no son para nada idénticos, y... una referencia a un momento dual en la realidad cósmica no implica por necesidad un dualismo».⁵⁷ De igual modo, Anderson dice que «debemos distinguir entre una 'dualidad' del ser en la que se constituye una modalidad de diferenciación como una unidad fundamental, y un 'dualismo' que va en contra de esa unidad».⁵⁸

Mi preferencia, sin embargo, es hablar del ser humano como una *unidadpsicosomática*. La ventaja de esta expresión es que respeta los dos lados del ser humano, y al mismo tiempo subraya la unidad del mismo.⁵⁹

Podemos ilustrarlo mediante el análisis de la relación entre la mente y el cerebro. Reconociendo que debería pensar en el ser humano como una unidad con muchos aspectos que conforman un todo

55. Además de los estudios del concepto bíblico de la persona total a los que nos hemos referido arriba, podemos mencionar los siguientes: G. C. Berkouwer, «The Whole Man», en *Man*, pp. 194-233; C. A. Van Peursen, *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem* (London: Oxford Univ. Press, 1966); H. Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo* (Grand Rapids: Libros Desafío, 2000), pp. 64-68, 114-26; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. I (New York: Scribner, 1951), pp. 190-227; Werner G. Kümmel, *Man in the New Testament*, ed. rev. y ampl. (London: Epworth, 1963); Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden: E. J. Brill, 1971).

56. John Cooper, «Dualism and the Biblical View of Human Beings», *Reformed Journal* 32, nos. 9 y 10 (sept. y oct. 1982).

57. *Man*, p. 211.

58. *On Being Human*, p. 209. Véase también Robert H. Gundry, *Sóma in Biblical Theology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976), p. 83. Gundry encuentra que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se enseña «dualidad» y no «dualismo», sobre todo en los escritos de Pablo.

59. Este término también lo emplean John Murray, «Trichotomy», en *Collected Writings of John Murray*, vol. 2 (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), p. 33 («el hombre es un 'ser psicosomático'»); y G. W. Bromiley, «Anthropology», *ISBE*, L134 («el hombre tiene un lado físico y un lado espiritual... Ambos constituyen, juntos, una unidad psicosomática»). Véase también Henry Stob, *Ethical Reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 226.

indivisible, Donald M. MacKay hace estos importantes comentarios acerca de la relación entre mente y cerebro:

No debemos imaginar la «mente» y el «cerebro» como dos clases de «sustancias» que interactúan. No tenemos por qué pensar en eventos mentales y eventos cerebrales como dos conjuntos diferentes de eventos... Me parece suficiente más bien describir los eventos mentales y sus eventos cerebrales correspondientes como los aspectos «interno» y «externo» de una única secuencia de eventos, que en su naturaleza total son más abundantes —hay más contenido en ellos— que lo que se puede expresar en solo categorías mentales o físicas solas.⁶⁰

Las estamos considerando [mi experiencia consciente y las actuaciones de mi cerebro] como dos aspectos igualmente reales de una única unidad misteriosa. El observador externo ve un aspecto, como una pauta de actividad cerebral. El agente mismo conoce otro aspecto de su experiencia consciente... Lo que decimos es que estos aspectos son complementarios.⁶¹

El ser humano, pues, existe en un estado de unidad psicosomática. Así fuimos creados, así somos ahora, y así seremos después de la resurrección del cuerpo. Porque la redención total debe incluir la redención del cuerpo (Ro. 8:23; 1 Co. 15:12-57), ya que el ser humano no es completo sin el cuerpo. El glorioso futuro de los seres humanos en Cristo incluye tanto la resurrección del cuerpo como una nueva tierra purificada y perfeccionada.⁶²

El estado intermedio

Pero ahora tenemos ante nosotros una pregunta importante. ¿Qué se puede decir del período entre la muerte y la resurrección, el así 11a-

60. Donald M. MacKay, *Brains, Machines and Persons* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 14-

61. Ibid., p. 83. Más adelante en este libro (p. 101) MacKay describe la vida futura del cristiano en una forma en la que parece que solo queda lugar para la resurrección del cuerpo y no para una existencia permanente del creyente en el estado intermedio (véase luego, pp. 218-22). Si ésta es la postura de MacKay, no estaría de acuerdo con él. Podemos, sin embargo, seguir aceptando las afirmaciones que se encuentran en las citas utilizadas arriba como descripciones correctas de la unidad de la mente y el cerebro durante la vida presente.

62. Véase mi obra *La Biblia y el futuro*, caps. 17 y 20.

mado «estado intermedio»? Cuando una persona muere, ¿qué sucede? Dado que no se es completo sin un cuerpo, ¿deja entonces la persona de existir hasta el momento de la resurrección? O ¿«existe» entonces en un estado totalmente inconsciente? O ¿recibe su cuerpo resucitado de inmediato cuando muere? O ¿recibe una especie de cuerpo intermedio, que luego será sustituido por el cuerpo resucitado?

La idea de que el ser humano deja de existir entre la muerte y la resurrección, que defienden los Testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día, debe rechazarse como no bíblica.⁶³ La idea de que inmediatamente después de la muerte las personas reciben cuerpos «intermedios» tampoco tiene base bíblica. El contraste en el Nuevo Testamento es siempre entre el cuerpo presente y el cuerpo resucitado (cf. Fil. 3:21; 1 Co. 15:42-44). Quienes siguen esta idea a veces citan 2 Corintios 5:1 para demostrar que recibiremos estos cuerpos «intermedios»: «De hecho sabemos que si esta tienda de campaña en que vivimos se deshace, tenemos en Dios un edificio, una casa eterna en el cielo, no construida por manos humanas». Pero este pasaje habla acerca de una casa eterna en el cielo. Si fuéramos a entender esta «casa eterna» como referencia a un nuevo cuerpo, no designaría un cuerpo temporal, «intermedio».⁶⁴

Otro punto de vista, que se suele llamar «el dormir del alma», es que el ser humano, o su «alma», existe en un estado inconsciente entre la muerte y la resurrección. Esta idea la han sustentado varios grupos cristianos. Juan Calvino escribió su primer libro teológico, *Psychopannychia*, para combatir las enseñanzas de «el dormir del alma» que defendían los anabaptistas de la época.⁶⁵ En tiempos más recientes, han defendido esta posición G. Vander Leeuw,⁶⁶ Paul Althaus⁶⁷ y Oscar Cullmann.⁶⁸

Hermán Dooyeweerd, al rechazar la dicotomía cuerpo-alma, propone una nueva comprensión de los dos lados del ser humano: corazón y «función-manto» (*functie-mantel*), en la que el segundo término equivale al cuerpo, que es la totalidad de su existencia temporal y

63. Véase mi *The Four Major Cults* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 345-71.

64. Para una interpretación diferente de la «casa eterna en los cielos» véase *La Biblia y el futuro*, pp. 123-24.

65. En Calvino, *Tracts and Treatises of the Reformed Faith*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), pp. 413-90.

66. *Onsterfelijkheid op Opstanding*, 2 ed. (Assen: Van Gorcum, 1936).

67. *Die Letzten Dinge*, 7 ed. (1922; Gütersloh: Bertelsmann, 1957).

68. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (New York: Macmillan, 1964), pp. 10-11.

la estructura completa de todas sus funciones temporales.⁶⁹ No deben entenderse el corazón y la función-manto como dos sustancias distintas dentro del ser humano, sino más bien como una descripción del ser humano en su totalidad unitaria.

Pero esto no responde a nuestra pregunta acerca de qué le sucede al ser humano entre la muerte y la resurrección. Cuando se le hizo la pregunta a Dooyeweerd, qué clase de funciones puede subsistir para el «alma» (*anima rationalis separata*, alma racional separada) cuando ha sido arrancada de su vínculo temporal con las funciones prepsíquicas⁷⁰ (o sea, después de la muerte), su respuesta fue: «¡Nada! *Iniets!*).⁷¹

Sin embargo, con esta respuesta Dooyeweerd

no niega la existencia continua del alma después de la muerte, ni tampoco representa el estado del alma desencarnada como de inconciencia. Pero al excluir del alma sus funciones temporales, parece que retiene solo los espectros más oscuros en el espacio del alma racional desencarnada.⁷²

En la misma línea, Berkouwer afirma que no deberíamos concluir debido al «¡nada!» de Dooyeweerd que rechaza la idea de comunión con Cristo después de la muerte.⁷³

Cuando Dooyeweerd pronunció su «¡nada!» estaba respondiendo a una pregunta acerca de una idea del ser humano que no compartía: la del ser humano que tiene dos «partes separadas», un cuerpo mortal inferior y un «alma racional» superior, inmortal e indestructible, o sea, la enseñanza de los antiguos filósofos griegos. No seríamos, pues, justos con Dooyeweerd si aplicáramos sus palabras a su propia idea del estado intermedio. Con todo, debemos admitir que la afirmación es desconcertante. Ha conducido a que muchos hagan preguntas acerca de la idea que tiene Dooyeweerd del estado de los creyentes entre la muerte y la resurrección.⁷⁴

óg. William S. Young, «The Nature of Man in the Amsterdam Philosophy», *Westminster Theological Journal* 22, no. 1 (nov. 1959):17.

70. A saber, funciones aritmética, especial, física y orgánica.

71. Hermán Dooyeweerd, «Kuyper's Wetenchapsleer», *Philosophia Reformata* 4 (1939):204.

72. Young, «The Nature of Man», p. 10.

73. *Man*, p. 256.

74. Véase el análisis que hace Berkouwer de este tema en *Man*, pp. 255-57.

La enseñanza fundamental de la Biblia acerca del futuro del ser humano es la de la resurrección del cuerpo. Pero el Nuevo Testamento sí indica que el estado de los creyentes entre la muerte y la resurrección es de felicidad provisional, que es «muchísimo mejor» que el estado terrenal actual (Fil. 1:23). Si esto es así, la condición de los creyentes durante el estado intermedio no puede ser un estado de no existencia o de inconciencia.

A veces el Nuevo Testamento sencillamente dice que el creyente seguirá existiendo en este estado de felicidad provisional:

Ahora bien, si seguir viviendo en este mundo representa para mí un trabajo fructífero, ¿qué escogeré? ¡No lo sé! Me siento presionado por dos posibilidades: deseo partir y estar con Cristo, que es muchísimo mejor. (Fil. 1:22-23)

Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso, le contestó [al ladrón arrepentido] Jesús. (Le. 23:43)

Por eso mantenemos siempre la confianza, aunque sabemos que mientras vivamos en este cuerpo estaremos alejados del Señor. Vivimos por fe, no por vista. Así que nos mantenemos confiados, y preferiríamos ausentarnos de este cuerpo y vivir junto al Señor. (2 Co. 5:6-8)

En el pasaje de Filipenses, Pablo contrapone «vivir en este mundo [cuerpo]» con «partir y estar con Cristo», con lo cual da claramente a entender que es posible que una persona ya no viva en el cuerpo actual y sin embargo esté con Cristo, estado que es mejor que el actual. Tiene importancia especial respecto a esto el pasaje de 2 Corintios, donde Pablo contrasta «vivir en este cuerpo» (*endémountes en té somatì*) con «estar alejado del Señor» (*ekdémésai ek tou somatos*). Si Pablo hubiera querido describir la bienaventuranza del creyente después de la resurrección, habría podido emplear una expresión como «ausentarse de este cuerpo», dando a entender que los creyentes estarían entonces «habitando» un nuevo cuerpo. Pero dice simplemente «ausentarse del cuerpo», diciendo a sus lectores que está pensando en una existencia entre el cuerpo actual y el cuerpo resucitado. Nótese que en ambos pasajes Pablo afirma que es posible para los creyentes estar con Cristo incluso cuando ya no están viviendo en sus cuerpos actuales y antes de que hayan recibido sus cuerpos resucitados.

La persona total

En otras ocasiones, sin embargo, el Nuevo Testamento emplea las palabras «alma» (*psujé*) o «espíritu» (*pneuma*) para referirse a los creyentes que siguen existiendo entre muerte y resurrección. Se emplea la palabra «alma» en los pasajes siguientes:

No teman a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma.
(Mt. 10:28)

Cuando el Cordero rompió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sufrido el martirio por causa de la palabra de Dios y por mantenerse fieles en su testimonio. (Ap. 6:9)

La palabra «espíritu» se emplea en los textos siguientes:

Por el contrario, ustedes se han acercado al monte Sión, a la Jerusalén celestial, la ciudad del Dios viviente. Se han acercado a millares y millares de ángeles, a una asamblea gozosa, a la iglesia de los primogénitos inscritos en el cielo. Se han acercado a Dios, el juez de todos; a los espíritus de los justos que han llegado a la perfección. (Heb. 12:22-23)

Porque Cristo murió por los pecados una vez por todas, el justo por los injustos, a fin de llevarlos a ustedes a Dios. Él sufrió la muerte en su cuerpo, pero el Espíritu hizo que volviera a la vida. Por medio del Espíritu fue y predicó a los espíritus encarcelados, que en los tiempos antiguos, en los tiempos de Noé, desobedecieron, cuando Dios esperaba con paciencia mientras se construía el arca. (1 P. 3:18-20)

Así pues, el Nuevo Testamento a veces dice que nosotros, los creyentes, seguiremos existiendo en un estado provisional de felicidad entre la muerte y la resurrección. Mientras que en otras ocasiones dice que las «almas» o «espíritus» de los creyentes todavía existirán durante ese estado. Pero la Biblia no emplea palabras como «alma» y «espíritu» de la misma forma que lo hacemos nosotros; por ello, estos pasajes solo pretenden decirnos que los seres humanos seguirán existiendo entre la muerte y la resurrección, en lo que esperan la resurrección del cuerpo. La Biblia no nos da ninguna descripción antropológica de la vida en este estado intermedio. Podemos especular al respecto, podemos tratar de imaginar cómo será, pero no podemos formarnos un cuadro claro de la vida entre la muerte y la resurrección. La Biblia la enseña, pero no la describe. Como afirma Berkouwer, lo

que nos dice el Nuevo Testamento acerca del estado intermedio no es más que un susurro.⁷⁵

Aunque el ser humano existe ahora en un estado de unidad psicosomática, esta unidad, en el momento de la muerte, puede interrumpirse temporalmente y de hecho así sucede. En 2 Corintios 5:8, Pablo enseña con claridad que los seres humanos pueden existir aparte de sus cuerpos actuales. En otros pasajes del Nuevo Testamento se dice lo mismo:

Que [el Señor] los fortalezca interiormente para que, cuando nuestro Señor venga con todos sus santos, la santidad de ustedes sea intachable delante de nuestro Dios y Padre. (1 Ts. 3:13)

¿Acaso no creemos que Jesús murió y resucitó? Así también Dios resucitará con Jesús a los que han muerto en unión con él. (1 Ts. 4:14).

Estos dos textos hablan acerca de «santos» y de «los que han muerto en unión con Jesús» como que existen después de la muerte y antes de la resurrección, y nótese que más adelante, en 1 Tesalonicenses 4 (v. 16), se menciona la resurrección de los que han muerto en Cristo.⁷⁶ También puede advertirse que en este versículo la expresión «los que han muerto en unión con Cristo» implica claramente que los creyentes difuntos se siguen encontrando en cierto estado de existencia antes de la resurrección.

El estado normal del ser humano es de unidad psicosomática. En el momento de la resurrección la persona será plenamente restaurada a esa unidad y, en consecuencia, una vez más será completa. Pero debemos reconocer que, según la enseñanza bíblica, los creyentes pueden existir temporalmente en un estado de felicidad provisional aparte de sus cuerpos actuales durante el «tiempo» entre la muerte y la resurrección. Este estado intermedio es, sin embargo, incompleto y provisional. Esperamos la resurrección del cuerpo y la nueva tierra como la culminación final del programa redentor de Dios.

75. *De Wederkomst van Christus*, vol. I (Kampen: Kok, 1961), p. 79. Sobre el estado intermedio, véase además Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 32-64; y *La Biblia y el futuro*, pp. 110-127.

76. Sobre estos dos versículos, véase W. Hendriksen, *1 y 2 Tesalonicenses* en el Comentario al Nuevo Testamento (Grand Rapids: Libros Desafío, 1980), *ad loc.*; y León Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* en el New International Commentary en la serie del Nuevo Testamento (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), *ad loc.*

Implicaciones prácticas

Entender al ser humano como una persona total, como se ha expuesto en este capítulo, tiene implicaciones prácticas importantes.

Primero, la *iglesia* debe preocuparse por la persona completa. En su predicación y enseñanza la iglesia debe dirigirse no solo a las mentes de aquellos a quienes ofrece su ministerio, sino también a sus emociones y voluntades. La predicación que solo comunica información intelectual acerca de Dios y de la Biblia resulta gravemente inadecuada; hay que despertar los corazones de los oyentes e inspirarlos para que alaben a Dios. Los maestros en las clases que ofrece la iglesia deben hacer más que dar a los alumnos un «conocimiento» memorístico de versículos bíblicos o de declaraciones doctrinales; sus enseñanzas deben procurar generar uná respuesta que involucre todos los aspectos de la persona. Los programas de la iglesia para los jóvenes no deberían dejar de lado el cuerpo; deberían fomentarse los deportes y actividades al aire libre como un aspecto de vida cristiana plena.

En su tarea evangelizadora y misionera, la iglesia debería también recordar que está tratando con la persona completa. Aunque el objetivo principal de las misiones es presentar a las personas el evangelio de modo que puedan arrepentirse de sus pecados y alcanzar la salvación por medio de la fe en Cristo, con todo, la iglesia nunca debe olvidar que los objetos de su tarea misionera tienen necesidades corporales además de las espirituales. Teniendo presente el hecho de que el ser humano es un ser unitario, deberíamos evitar utilizar expresiones como «salvar almas» para describir la labor misionera, y deberíamos optar por el enfoque *integral* o *global* en las misiones. Este enfoque, al que a menudo se hace referencia como «ministerio de palabra y acción», orienta al misionero para que se preocupe no solo de ganar conversos para Cristo sino también por mejorar las condiciones de vida de estos conversos y de sus vecinos, trabajando en áreas como agricultura, alimentación y salud. La creación de escuelas para la educación cristiana de los ciudadanos, y el sostenimiento de clínicas y hospitales para la atención en salud, tanto en emergencias como rutinaria, debería, pues, considerarse no como fuera de la esfera de la actividad misionera de la iglesia, sino como un aspecto esencial de la misma. Arthur F. Glasser, ex decano de la Escuela de Misión Mundial en el Seminario Teológico Fuller, afirma que en la tarea como misioneros cristianos

el desarrollo de la persona y de la fe interna debe ir acompañado de una obediencia corporativa y externa al mandato cultural que se propone en forma amplia en la Sagrada Escritura. Hay que servir al mundo, no dejarlo de lado. Debe promoverse la justicia social y los temas de la guerra, la pobreza y la disparidad económica deben convertirse en preocupación activa y participativa de quienes profesan seguir a Jesucristo. No basta con que la misión cristiana sea redentora; también debe ser profética.⁷⁷

La escuela también debería preocuparse por la persona total. Aunque una de las finalidades principales de la escuela es la instrucción intelectual, el maestro no debería olvidar nunca que el alumno al que enseña es una persona completa. Por consiguiente, la escuela no debería limitarse a desarrollar la mente, sino que debería apelar a las emociones y a la voluntad, por cuanto la enseñanza efectiva es la que produce en el alumno tanto amor por la materia de estudio como deseo de aprender más acerca de la misma. Las escuelas, además, deberían dar muestras de preocupación por el cuerpo además de por la mente. Ocupan un lugar los deportes de espectadores, en los que unos pocos juegan y la mayoría simplemente observan, pero mucho más importante para el cuerpo estudiantil como un todo es un buen programa de educación física, con énfasis en deportes bajo techo que involucren a todos los estudiantes.

El concepto de persona total también tiene implicaciones para la vida familiar. Los padres cristianos se preocuparán de enseñar a sus hijos acerca de Dios, de formarlos en la vida cristiana y de disciplinarlos en amor cuando no cumplen. Pero los padres también deben preocuparse por aspectos como una alimentación sana y el debido cuidado del cuerpo. Cada día se reconoce más que un programa regular de ejercicio físico es esencial para la buena salud; los padres, por tanto, deberían tratar de enseñar a sus hijos cómo cuidar bien de su cuerpo, no solo estableciendo normas sino también con el ejemplo.

Además, el concepto de la persona total tiene implicaciones para la medicina. En reconocimiento del hecho de que el ser humano es una

77. «Missiology», en *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 726. Véase también William A. Dyrness, *Let the Earth Rejoice: A Biblical Theology of Holistic Mission* (Westchester, IL: Crossway Books, 1983); Francis M. Dubose, *God Who Sends: a Fresh Quest for Biblical Mission* (Nashville: Broadman Press, 1983); y J. H. Boer, *Missions: Herald of Capitalism or Christ?* (Ibadan, Nigeria: Day Star Press, 1984).

unidad psicosomática, la ciencia médica ha desarrollado en tiempo reciente un enfoque llamado *medicina integral*.⁷⁸ Se ha definido como «un sistema de atención de la salud que enfatiza la responsabilidad personal por la salud propia y busca una relación de cooperación entre todos los que proveen atención en salud».⁷⁹ Quienes practican la medicina integral «enfatizan la necesidad de ocuparse de la persona completa, incluyendo la condición física, la nutrición, la configuración emocional, el estado espiritual, los valores referentes al estilo de vida y el entorno».⁸⁰

En un libro fascinante titulado *Anatomy of an Illness* (Anatomía de una enfermedad), Norman Cousins comenta que uno de los aspectos más importantes de la recuperación de una enfermedad es la «voluntad de vivir»: «La voluntad de vivir no es una abstracción teórica, sino una realidad fisiológica con características terapéuticas».⁸¹ Cousins dice que centenares de doctores le han dicho que «ninguna medicación que pudieran dar a sus pacientes era tan eficaz como el estado mental que el paciente aporta a su propia enfermedad».⁸² Según Cousins, en la ceremonia de graduación de la Facultad de Medicina de la Universidad Johns Hopkins en 1975, el Dr. Jerome D. Frank dijo a los graduandos «que cualquier tratamiento de una enfermedad que no atienda también al espíritu humano es muy deficiente».⁸³ La conclusión es clara: sanar y el mantenimiento de la salud física implican a la persona completa. Médicos, enfermeras, pastores y pacientes siempre deben tenerlo presente.⁸⁴

Finalmente, el concepto de la persona total tiene implicaciones importantes para la *psicología* y la *consejería*. Estudios psicológicos recientes han enfatizado más la integridad del ser humano, énfasis al

78. The American Holistic Medical Association se fundó en mayo de 1978.

79. «Holistic Medicine», *Encyclopedia Americana*, vol. 14 (Danbury, CT: Grolier, 1983), p. 294.

80. Ibid.

81. New York: Norton, 1979, p. 44.

82. Ibid., p. 139.

83. Ibid., p. 133.

84. Entre las abundantes publicaciones sobre medicina integral, pueden destacarse los estudios siguientes: David Alien, et al., *Whole Person Medicine* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1980); Ed Gaedwag, ed., *Inner Balance: The Power of Holistic Healing* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1979); Jack La Patra, *Healing: The Corning Revolution in Holistic Medicine* (New York: McGraw, 1978); Morton Walker, *Total Health: The Holistic Alternative to Traditional Medicine* (New York: Everest House, 1979).

que a veces se llama «teoría organísmica».⁸⁵ Hall y Lindzey afirman que el nuevo énfasis de la psicología en la persona como un todo es una reacción frente al dualismo mente-cuerpo, a la psicología de las facultades y el conductualismo. Este nuevo énfasis, afirman, ha tenido amplia aceptación:

¿Quién hay hoy día en psicología que no proponga los principios principales de la teoría organísmica en el sentido de que el todo es a veces diferente de la suma de las partes, que lo que sucede a una parte le sucede al todo, y que no hay compartimientos separados dentro del organismo?⁸⁶

Los consejeros deben recordar también el hecho de que el ser humano es una persona completa. Debería recibir formación para poder reconocer problemas que requieren la competencia de otros además de la suya propia, y deberían estar dispuestos a referir a sus clientes, cuando sea necesario, a médicos o psiquiatras. No debería pensarse en los problemas mentales como totalmente distintos de los físicos, porque ninguna clase de problema se da nunca aparte de la otra. Dado que ciertas medicinas antidepresivas pueden sanar ciertas clases de depresión, un consejero competente utilizará dichos medios. Los pacientes que sufren de problemas muy profundos, de hecho, se pueden sanar de manera mucho más efectiva por medio de la labor mancomunada de un grupo terapéutico, que consista, quizá de un psicólogo, un trabajador social, un médico y un psiquiatra.⁸⁷

El consejero no debería pensar que la salud espiritual y mental sean dos cosas totalmente aparte. Como el ser humano es una persona completa, lo espiritual y lo mental son aspectos de un todo, de modo que cada aspecto influye en el otro y es influido por él. Howard Clinebell lo formula así: «La salud espiritual es un aspecto indispensable de la salud mental. Solo se las puede separar sobre una base teórica. En seres humanos vivos, la salud espiritual y mental están inextricablemente entremezcladas».⁸⁸

85. Véase «Organismic Theory», en Calvin S. Hall y Gardner Lindzey, *Theories of Personality*, 2 ed. (New York: John Wiley, 1970), pp. 298-337. Véase la bibliografía al final del capítulo.

86. Ibid., p. 330.

87. Karl Menninger, et al., *The Vital Balance* (New York: Viking Press, 1963), p. 335.

La persona total

A veces el consejero pastoral puede pensar que la simple cita de versículos bíblicos puede ser lo único que se necesita para ayudar a un miembro de la congregación a resolver un problema espiritual difícil. Pero si se entiende al ser humano como una persona completa, nos conduce a darnos cuenta de que esta clase de enfoque puede resultar muy inadecuado. David G. Benner, en un artículo en el que cuestiona la opinión común de que la personalidad humana puede dividirse en dos partes, una «parte» espiritual y otra psicológica, ilustra su planteamiento como sigue:

La tentación, por tanto, de etiquetar la dificultad de una persona en aceptar el perdón de Dios por sus pecados como un problema espiritual debería refrenarse para que el consejero se mantenga lo más abierto posible a abordar los aspectos tanto psíquicos como espirituales de dicho problema. Asumir que es de índole esencialmente espiritual y entrar a una presentación explícita de ciertas verdades bíblicas es olvidar que el perdón, ya sea que se otorgue o se reciba, viene mediado por procesos psicoespirituales de personalidad y, por tanto, que otros factores psicológicos pueden también estar presentes y que pueden resultar pertinentes otras técnicas.⁸⁹

El consejero cristiano, por tanto, debería ver los problemas de su cliente como problemas de la persona completa. No solo debería tratar al cliente como una persona total, sino que también debería tratar de restaurarla a su condición integral, que es el distintivo de una vida saludable y religiosa.⁹⁰

88. *Mental Health Through Christian Community* (Nashville: Abingdon, 1965), p. 20.

89. «What God Had Joined: The Psychospiritual Unity of Personality», *The Bulletin: Christian Association for Psychological Studies* 5, no. 2 (1979):ii.

90. Sobre la persona total, véase también Salvatore R. Maddi, *Personality Theories*, 4 ed. (Homewood, IL: Dorsey Press, 1980).

Capítulo
12

La cuestión de la libertad

El último problema importante involucrado en la doctrina cristiana del ser humano que vamos a analizar es la cuestión de la libertad. Se ha discutido mucho acerca de la misma. A veces esta discusión ha generado más calor que luz debido a la ambigüedad de los diversos términos que se utilizan. Palabras como *libre*, *libertad*, *volición*, *voluntad* y *albedrío* pueden emplearse a veces con significados tan diversos que quienes están discutiendo acerca de la libertad humana pueden estarse hablando de ideas diversas aunque utilicen las mismas palabras.

A modo de ilustración, supongamos que alguien está tratando de obtener una respuesta a la pregunta: ¿Tiene el ser humano caído, hoy, «libre albedrío»? ¿Cómo respondemos a esta pregunta?

Cada una de estas dos palabras, *libre* y *albedrío* (voluntad), resultan problemáticas. Para comenzar, *voluntad* no resulta totalmente clara e incluso puede resultar engañosa. Parece sugerir que dentro del ser humano hay una clase aparte de «facultad» llamada «la voluntad», cuya función es escoger o tomar decisiones. Se piensa, pues, que algunas personas tienen una «voluntad fuerte», que es supuestamente una facultad fuerte de querer, mientras se piensa que otros tienen una «voluntad débil». Cuando se pregunta si la «voluntad» es libre, se da por sentado que la voluntad es un agente aparte en una persona que puede ser o no libre en sus acciones. Pero este supuesto pone de manifiesto la aceptación de lo que se ha llamado «psicología de las faculta-

des». En esta psicología se conciben los diversos poderes, capacidades y habilidades del ser humano como si fueran agentes o «personas» diferenciados dentro del ser humano las que realizan ciertas acciones. En realidad, sin embargo, lo que llamamos «querer» es sencillamente otro nombre para una actividad que lleva a cabo la persona total; es la persona como un todo en el proceso de tomar decisiones.¹ Por consiguiente, en lugar de preguntar si la «voluntad» es libre deberíamos preguntar si la persona es libre cuando toma decisiones.²

El término *libre* también confunde, dado que puede significar varias cosas. La persona que formula la pregunta que mencionamos antes puede querer decir: ¿Sigue siendo la persona caída, hoy, una «criatura de opciones», alguien que todavía puede tomar decisiones de alguna clase y las toma? O quien pregunta podría querer decir lo siguiente: ¿Puede el hombre caído hoy, aparte de la gracia especial de Dios, todavía vivir una vida que sea totalmente agradable a los ojos de Dios, es decir, puede, si se esfuerza en ello, vivir sin pecado? Estos dos sentidos de la palabra *libre*, aunque relacionados entre sí, difieren mucho uno del otro.

Será importante que definamos nuestros términos con precisión, de manera que, cuando los utilicemos, sepamos exactamente lo que se quiere decir. Para evitar confusiones, pues, no utilizaré expresiones como «la libertad de la voluntad» (aunque estas palabras podrán aparecer alguna que otra vez en citas). En lugar de ello emplearé las palabras «elección» y «verdadera libertad».

Con «elección» o «capacidad para elegir» querré decir la capacidad de los seres humanos de elegir entre opciones, capacidad que conlleva responsabilidad por lo que se elige. Estas elecciones o decisiones pueden ser buenas o malas, glorificar a Dios o hacerle frente. Con «verdadera libertad» querré decir la capacidad de los seres humanos, con la ayuda del Espíritu Santo, de pensar, decir y hacer lo que agrada a Dios y en armonía con su voluntad revelada.³ Debemos tener muy

1. Se puede encontrar una crítica perspicaz de la psicología de las facultades, véase John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1894), libro II, cap. 21, secc. 6, 14-17.

2. La palabra *voluntad* puede, desde luego, entenderse bien como el proceso de escoger o querer algo, proceso que implica a toda la persona. Este querer, de hecho, nunca se da aparte de consideraciones racionales e impulsos o apetitos emocionales. Querer siempre es una función de la persona total.

3. A veces, sin embargo, las palabras «libertad» o «libre» se utilizan en un sentido más general, como cuando se refieren a «libertad de expresión» o «el mundo libre».

presentes estas dos maneras de entender el concepto de libertad cuando preguntamos cómo nuestra caída en el pecado y la obra redentora de Dios han afectado nuestra «voluntad» y nuestra «libertad».

La capacidad de elegir

Ahora dedicaremos nuestra atención a la primera de las dos expresiones, a saber, *la capacidad de elegir* (o la capacidad para escoger). Esta capacidad o aptitud es un aspecto inseparable de la naturaleza humana normal. Ya he subrayado esto antes. En el Capítulo 2 vimos que la capacidad para elegir se presupone en el hecho de que el ser humano es una «persona creada».⁴ También señalé que la capacidad para elegir es un aspecto de la imagen de Dios en su sentido más amplio o estructural.⁵ Entender qué los seres humanos tienen esta capacidad para elegir y que conservan dicha capacidad incluso después de la caída, es, por tanto, un énfasis esencial en la doctrina cristiana del hombre. La Biblia siempre trata a los humanos como personas que pueden tomar decisiones y que son responsables por las decisiones que toman. Dios no trata con los seres humanos como si fueran un «palo» o una «piedra»; trata con el ser humano como una persona que debe responderle, y al que se le pide cuentas por la naturaleza de su respuesta.⁶

Desde la perspectiva cristiana, el ser humano es y sigue siendo, como lo plantea Leonard Verduin, «una criatura de opciones, alguien que se encuentra constantemente ante alternativas entre las cuales elige, diciendo sí a una y no la otra».⁷ Esta capacidad para elegir diferencia a los seres humanos de todas las otras criaturas en esta tierra: montañas, plantas y animales. En realidad puede parecer que algunos animales son capaces de elegir, pero lo que parecen ser elecciones de parte suya son en realidad el resultado o del instinto (como cuando el salmón encuentra cierto caudal en el cual se sumerge para desovar, y cuando el chorlito dorado migra desde el soleado sur hacia su hábitat anterior en el norte), o de entrenamiento humano (como cuando se entrena a un perro por medio de recompensas y castigos para que obedezca a su dueño). Con la posesión de la capacidad de elegir, de

4. Véase arriba, pp. 19-26.

5. Véase arriba, p. 100.

6. Este pensamiento lo enfatiza de manera especial Emil Brunner (véase arriba, pp. 77-85).

hecho, los seres humanos revelan una semejanza con Dios. C. S. Lewis lo señala en *The Great Divorce*, donde reproduce una conversación imaginaria con su maestro, George MacDonald, quien dice,

El tiempo es la lente misma a través de la cual ves, en pequeño y con claridad, tal como los seres humanos ven a través del extremo equivocado de un telescopio, algo que, de otro modo, sería demasiado grande como para tan siquiera poder verlo. Esa cosa es la Libertad [aquí en el sentido de capacidad de elegir]: el don con el que debes asemejarte a tu Hacedor.⁸

No hace falta decir que la capacidad de elegir es una aptitud sumamente importante. Es básica para la existencia humana. Aparte de ella, no puede haber responsabilidad, ni confiabilidad ni planificación, Aparte de ella, no puede haber educación ni religión ni culto. Aparte de ella, no puede haber arte ni ciencia ni cultura. La capacidad de elegir es una condición *sierte qua non* de toda la vida humana.

Por desgracia, sin embargo, ciertas concepciones científicas de la naturaleza humana en nuestros días niegan que el ser humano tenga la capacidad de elegir. Un ejemplo de esto es el conductualismo psicológico moderno, en especial tal como lo ejemplifica B. F. Skinner. En sus libros, *Beyond Freedom and Dignity*⁹ y *About Behaviorism*¹⁰, Skinner defiende la posición de determinismo del entorno. Toda conducta humana, afirma, está bajo un control total de factores genéticos y del entorno. Todas las «elecciones» humanas las determinan causas físicas previas.¹¹ Decir que el ser humano es «libre» para actuar como «quiera» es un mito, dice Skinner; la conducta del ser humano la determina totalmente su entorno. Esta concepción implica, sin embargo, que los seres humanos no tienen responsabilidad por las decisiones que toman, y que el ser humano en realidad no tiene ni libertad ni dignidad.¹²

7. *Somewhat Less than God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 84.

8. *The Great Divorce* (New York: Macmillan, 1963), p. 125. Me gustaría añadir, sin embargo, que los seres humanos se parecerán a Dios cuando, en la vida venidera, podrán hacer la voluntad de Dios de manera perfecta.

9. New York: Alfred A. Knopf, 1972.

10. New York: Alfred A. Knopf, 1974.

11. Véase Norman Geisler, «Freedom, Free Will, and Determinism» en *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 428 (reproduciendo la posición de Skinner).

Esta idea del hombre tiene consecuencias desastrosas. Una implicación parecería ser que, como el criminal no es responsable de su crimen, la sociedad debe consentirlo, encontrarle excusas y sentenciarlo poco. Está de más decir que la consecuencia de una idea así del crimen y de una política de esta clase respecto a los criminales es muy probable que produzca un aumento en crímenes.

Otra implicación es que, sobre la base de esta idea, no podemos construir una sociedad verdaderamente «libre». Si a los seres humanos los determina por completo el entorno físico, no pueden en realidad elegir nada significativo. El marxismo, por ejemplo, enseña que lo que el ser humano es se debe a estructuras y fuerzas fuera de sí mismo. El individuo, por tanto, no es responsable por las privaciones o males que experimenta; lo es la sociedad. De ahí que el único camino para poder cambiar tales cosas es que la sociedad cambie. En países donde predomina el marxismo, por tanto, lo que se enfatiza es lo colectivo; el individuo debe someter sus deseos a los del estado. El resultado es una sociedad de personas que se han visto despojadas de su «libertad», que para muchos de nosotros es tan querida: libertad de expresión (incluyendo libertad de prensa), libertad de reunirse y libertad de religión. En muchos de estos países ha habido un intento sistemático de destruir a la iglesia cristiana, ya que la iglesia no promueve el programa del estado. En dichos países el estado lo es todo; el individuo no cuenta.¹³

Esta negación de las «libertades» humanas, sin embargo, no se da solo en países comunistas o en países donde, de una forma u otra, se sigue la filosofía marxista. Algunos países capitalistas los gobiernan dictadores o grupos dictatoriales, y en ellos a las personas no se les permite determinar sus propias opciones políticas; la libertad de expresión y la libertad de reunión no existen, y los disidentes son encarcelados y a veces ejecutados. En ambas clases de regímenes represivos, el marxista y el fascista, unos pocos controlan a los muchos. Las decisiones políticas las toman quienes detentan el poder: el partido, la junta o el dictador y quienes los asesoran; las personas no tienen otra opción que someterse.

12. Sobre Skinner, véase arriba, p. 16. Se puede encontrar una crítica juiciosa de las ideas de Skinner en C. Stephen Evans, *Preserving the Person: A Look at the Human Sciences* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977, repr. Baker, 1982).

13. Sobre al marxismo, véase también la p. 15 arriba.

Contra este telón de fondo vemos de nuevo la relevancia del concepto cristiano del ser humano para el mundo actual. Solo el reconocimiento de que el ser humano es una criatura de opciones y alguien que tiene derecho al libre ejercicio de dichas opciones (dentro de las limitaciones de los mandatos de Dios) hace que sea posible una «sociedad libre». Y negar esa libertad de opciones, como se hace en los países comunistas y fascistas, es negar un aspecto significativo de la verdad bíblica acerca del ser humano. Debe lucharse, pues, por lograr la libertad política no solo en las asambleas legislativas, sino en los campos de batalla, en nuestros hogares, nuestras iglesias y nuestras escuelas.

El origen de la verdadera libertad

Ahora debemos analizar el concepto más importante de libertad, a saber, la *verdadera libertad*, o sea, la capacidad de hacer lo que agrada a Dios.

Cuando los seres humanos fueron creados, poseían tanto la capacidad para elegir como verdadera libertad. En las bien conocidas palabras de Agustín, entonces «podían no pecar» (*posse non peccare*). Podían haber permanecido en su integridad moral, y podían haberse negado a ceder ante la tentación de la serpiente (aunque incluso tal resistencia a la tentación habría requerido ayuda de Dios).¹⁴

Al principio, pues, el ser humano no era un ser neutral, ni bueno ni malo, sino un ser bueno que podía, con la ayuda de Dios, vivir una vida totalmente del agrado de Dios. Los seres humanos fueron creados en un «estado de integridad». Tenían la capacidad no solo de elegir, sino de elegir bien. Así que el ser humano en ese tiempo tenía verdadera libertad, pero todavía no era libertad perfecta. Todavía podía caer en pecado y, de hecho, así sucedió. Nuestros primeros padres hubieran debido avanzar hacia un estado más elevado en el que, supuestamente, no hubieran podido perder su condición de impecabilidad. En lugar de ello, sin embargo, cayeron a un estado inferior, el de pecado y depravación.

14. Sobre este punto, véase Bavinck, *Dogmatiek*, 2:600.

Pérdida de la verdadera libertad

Aunque los seres humanos habían sido creados con verdadera libertad, la perdieron cuando cayeron en pecado. Entonces el ser humano perdió no la capacidad de elegir (que es inseparable de la naturaleza humana) sino la verdadera libertad, o sea, la capacidad de vivir en total obediencia a Dios.

Pelagio, como recordaremos, negó esta enseñanza.¹⁵ Según él, Adán y Eva fueron creados neutrales, ni buenos ni malos, y los seres humanos en la actualidad nacen en la misma condición. Las personas humanas tenían verdadera libertad antes de que cayeran, y siguen teniendo hoy verdadera libertad. Las personas hoy son tan capaces de hacer lo que agrada a Dios como lo eran antes de la caída. La única razón de por qué actúan mal hoy, decía Pelagio, es que están rodeados de malos ejemplos.

Agustín, famoso contemporáneo de Pelagio, se opuso vigorosamente a estas ideas, en especial en sus escritos antipelagianos.¹⁶ Enseñaba que los seres humanos habían sido creados buenos, en un estado en el que «podían no pecar». En el principio, por tanto, los humanos tenían verdadera libertad. Pero cuando cayeron en pecado, aunque no perdieron su capacidad de elegir, sí perdieron su capacidad de servir a Dios sin pecar, o sea, su verdadera libertad. El ser humano se había convertido en esclavo del pecado; había ingresado en un estado de «no poder no pecar» (*non posse non peccare*).

Porque fue debido al mal uso de su libre albedrío [su capacidad para hacer lo recto, que, sin embargo, incluía la posibilidad de desobedecer], que el ser humano la destruyó y se destruyó a sí mismo. Porque, así como quien se mata debe, desde luego, estar vivo para matarse, pero después de que se ha quitado la vida deja de vivir, y no puede volver a la vida; así también cuando el ser humano por su propio libre albedrío pecó, con lo cual el pecado triunfó sobre él, se perdió la libertad de su voluntad, «...ellos mismos son esclavos de la corrupción, ya que cada uno es esclavo de aquello que lo ha dominado» [2 P. 2:19].¹⁷

15. Véase arriba, pp. 203-204.

16. Estos se pueden encontrar en el vol. 5 de *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, First Series (rpt.: Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

17. Agustín, *Enchiridion*, vol. 3 en *Nicene and Post-Nicene Fathers* (rpt.: Grand Rapids: Eerdmans, 1980), cap. 30.

Creados a imagen de Dios

La Biblia enseña claramente que el género humano caído ha perdido su verdadera libertad. Ya hemos examinado la evidencia bíblica en cuanto a que el ser humano caído hoy no puede con sus propias fuerzas hacer lo que Dios aprueba totalmente, ni tampoco cambiar la dirección básica de su vida para pasar de amarse pecaminosamente a sí mismo a amar a Dios.¹⁸ Además, varios pasajes del Nuevo Testamento enseñan de manera directa la esclavitud de la humanidad caída al pecado. Según Juan 8:34, Jesús dijo a algunos judíos que se le enfrentaban para afirmar que nunca habían sido esclavos de nadie: «Ciertamente les aseguro que todo el que peca es esclavo del pecado». La palabra que se traduce como «esclavo» es *doulos*, del verbo griego *douleuein*, que significa «estar esclavizado». Mientras que en versiones más antiguas del Nuevo Testamento esta palabra se traducía como *servidor* o *siervo*, las versiones más recientes traducen todas ellas la palabra como *esclavo*. Lo que afirma Jesús, por tanto, es que quien peca de manera habitual (poion *ten hamartian*; dado que el participio está en tiempo presente, denota continuidad) está esclavizado al pecado. Y ¿quién hay entre el género humano caído que no peque habitualmente?

En Romanos 6, Pablo, escribiendo a cristianos, indica que, antes de su conversión, habían sido esclavos del pecado, y también emplea el sustantivo *doulos* o una forma verbal de *douleuein*: «Nuestra vieja naturaleza fue crucificada con él [Cristo]... de modo que ya no siguiéramos siendo esclavos del pecado» (v. 6); «...antes eran esclavos del pecado» (v. 17); «Antes ofrecían ustedes los miembros de su cuerpo para servir a la impureza, que lleva más y más a la maldad» (v. 19); «ustedes eran esclavos del pecado» (v. 20).

El hecho de que los seres humanos hayan perdido la verdadera libertad no significa que hayan perdido la capacidad de elegir. Ahora pecan en forma voluntaria; eligen hacerlo. Siguen eligiendo, pero en forma equivocada. Ahora son esclavos del pecado.¹⁹

Tanto Lutero como Calvino insistieron en el hecho de que el ser humano caído está ahora esclavizado al pecado y, por tanto, ha perdido su verdadera libertad. En respuesta a *De libero arbitrio diatri-*

18. Véase arriba, pp. 200-203.

19. Como señalé en el cap. 10, Dios con su gracia común sí frena la propensión del ser humano a pecar de tal forma que personas no regeneradas todavía pueden hacer ciertas clases de bien. Pero este freno del pecado no excluye en modo alguno la esclavitud del ser humano al pecado.

La cuestión de la libertad

be (diatriba acerca del libre albedrío) de Erasmo, Lutero escribió en 1525, *De servo arbitrio* (acerca de la esclavitud de la voluntad). En este libro enseñó que los seres humanos caídos no pueden ni convertirse a Dios ni desempeñar ningún papel en el proceso que conduce a su salvación.²⁰ Calvino, al igual que Lutero, afirmó siempre, tanto en sus comentarios como en su *Institución*, que el ser humano caído es esclavo del pecado. En la traducción española de la *Institución*, el título del capítulo segundo del libro segundo dice lo siguiente: «El hombre se encuentra ahora... miserablemente sometido a todo mal». Calvino resume el punto principal de este capítulo con estas palabras: «La voluntad, por ser inseparable de la naturaleza del hombre, no pereció, sino que quedó tan esclavizada a deseos malos que no puede buscar lo que es justo».²¹

Tanto Lutero como Calvino tampoco preferían emplear expresiones como «libre albedrío» o «la libertad de la voluntad» como descripciones del estado de los seres humanos caídos en la actualidad. Lutero lo expresó así:

Ojalá que la palabra «libre albedrío» no hubiera sido inventada. No se encuentra en la Escritura, y sería mejor haberla llamado «voluntad propia», que no sirve.²² Libre albedrío es claramente un término divino, y no se puede aplicar a nadie que no sea la divina Majestad: porque solo ella «hace (como canta el Salmo) lo que quiere en los cielos y en la tierra». (Sal. cxxxv.6). ... Por lo tanto, conviene que los teólogos se abstengan de emplear nunca este término, cuando quieran hablar de la capacidad humana, y lo apliquen solo a Dios.²³

Calvino expresó el mismo sentir:

Según esto, se dice [según Pedro Lombardo] que el hombre tiene libre albedrío, no porque sea libre para elegir lo bueno o lo malo, sino porque el mal que hace lo hace voluntariamente y no por coacción. Esto es verdad: ¿pero a qué fin atribuir un título tan arrogante a una cosa tan intrascendente?²⁴

20. Cari S. Meyer, «Martin Luther», en *The New International Dictionary of the Christian Church*, ed. J. D. Douglas (Grand Rapids: Zondervan, 1974), p. 610.

21. *Inst.*, II.2.12.

22. Hugh Thomson Kerr, Jr., ed., *A Compend of Luther's Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1943), p. 91.

23. *Ibid.*, p. 88.

Restauración de la verdadera libertad

La verdadera libertad del ser humano, que se perdió en la caída, se restaura en el proceso de redención. Cuando el Espíritu Santo regenera a una persona, renueva la imagen de Dios en la misma e inicia en ella la obra de santificación, de modo que la persona puede acudir a Dios en arrepentimiento y fe y hacer lo que es verdaderamente agradable a sus ojos. El estado de la persona regenerada ahora es, como lo expresa Agustín, la de «poder no pecar» (*posse non peccare*). La redención, por tanto, significa liberación de la «esclavitud de la voluntad»; la persona regenerada ya no sigue siendo esclava del pecado.²⁵

Esa verdadera libertad, la libertad para hacer la voluntad de Dios, se restaura en el hombre en el proceso redentor, y así se enseña en muchos pasajes del Nuevo Testamento. Primero nos ocuparemos de las palabras de Jesús. Después de decirles a los judíos que estaban discutiendo con él que todo el que peca es esclavo del pecado (Jn. 8:34), Jesús agrega: «Ahora bien, el esclavo no se queda para siempre en la familia; pero el hijo sí se queda en ella para siempre. Así que si el Hijo los libera, serán ustedes verdaderamente libres» (w. 35-36). Podemos deducir de ello que la libertad de la que habla Jesús es la libertad de la esclavitud del pecado. Solo por medio de Cristo podemos recibir esta libertad.

El pensamiento de que Cristo nos ha liberado de la dominación y esclavitud es uno de los temas favoritos de Pablo. En Gálatas 5:1, dice: «Cristo nos libertó para que vivamos en libertad. Por lo tanto, manténganse firmes y no se sometan nuevamente al yugo de esclavitud». En el contexto de la carta a los Gálatas, esta libertad no significa solo libertad de la necesidad de cumplir con la ley de Dios para poder ganarse la salvación sino también libertad para vivir por el Espíritu de tal forma que ya no se satisfagan los deseos de la carne (5:16). Resulta muy interesante que la traducción más reciente de la Biblia al holandés²⁶ traduce la primera parte de Gálatas 5:1 como sigue: «Cristo nos ha libertado para que pudiéramos ser verdaderamente libres».²⁷ Aun-

24. *Institución*, (Rijswijk: FELiRe, 1967), II.2.7.

25. Este punto se plantea de manera muy hermosa en la preg. y resp. 8 del Catecismo de Heidelberg: «Estamos tan corrompidos que somos totalmente incapaces de hacer el bien e inclinados a todo mal? Ciertamente; si no hemos sido regenerados por el Espíritu de Dios».

26. Amsterdam: Het Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1957.

27. «Opdat wij waarlijk vrij zouden zijn, heeft Christus ons vrijgemaakt».

que la palabra *verdaderamente* no se encuentra en el original, transmite una idea correcta de lo que Pablo quiere decir. Pablo también vincula la verdadera libertad con la obra del Espíritu en 2 Corintios 3:17, «Ahora bien, el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad». Esa libertad, sigue diciendo Pablo, significa transformación progresiva a semejanza de Cristo: «Así, todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados a su semejanza con más y más gloria por la acción del Señor, que es el Espíritu» (v. 18).

Pablo aborda la cuestión de la verdadera libertad sobre todo en el capítulo sexto de Romanos. En Romanos 3 al 5 Pablo ha expuesto la bendición de la justificación, a saber, que somos perdonados de la culpa de nuestro pecado y revestidos de justicia perfecta debido a la muerte y resurrección de Jesucristo. En el capítulo 6, sin embargo, comienza una exposición de la santificación, o sea, la obra de Dios por medio de la cual va liberando a su pueblo de la contaminación del pecado y le hace posible vivir para gloria suya. Esta liberación y posibilidad, sin embargo, solo pueden darse en unión con Cristo, es decir, con la muerte y resurrección de Cristo. En otras palabras, mientras que en los capítulos 3 al 5 Pablo enseña que Cristo murió *por* nosotros y resucitó *por* nosotros, en los capítulos 6 al 8 afirma que quienes somos pueblo de Dios hemos muerto y resucitado *con* Cristo.

En el capítulo 6 Pablo presenta, de una manera magistral, que ser uno con Cristo en su muerte y resurrección significa que «así como Cristo resucitó por el poder del Padre, también nosotros llevemos una vida nueva» (v. 4). Esta nueva vida que ahora tenemos significa liberación de la esclavitud del pecado. Quienes ahora están en Cristo, continúa Pablo, ya no siguen siendo esclavos del pecado (v. 6); «Así el pecado no tendrá dominio sobre ustedes, porque ya no están bajo la ley sino bajo la gracia» (v. 14). Insiste en lo mismo en los versículos 18 y 22: «En efecto, habiendo sido liberados del pecado, ahora son ustedes esclavos de la justicia» (v. 18); «Pero ahora que han sido liberados del pecado y se han puesto al servicio de Dios...» (v. 22). La verdadera libertad, pues, según Pablo, es la libertad de vivir una vida nueva en Cristo, lo cual conlleva que ya no seguimos siendo esclavos del pecado. Esta verdadera libertad es, de hecho, idéntica con ser nuevas criaturas en Cristo.

En un capítulo anterior planteé que el cristiano debería verse a sí mismo como alguien que, aunque todavía no perfecto, es un nuevo yo que va siendo renovado en forma paulatina, y que, por tanto, es *genuinamente* nuevo aunque todavía no *totalmente* nuevo.²⁸ Se puede decir lo mismo acerca de la libertad cristiana. Mientras la persona cristiana viva en este mundo, es *genuinamente* libre pero todavía no *totalmente* libre. Debido a la obra redentora de Dios en ella, la persona cristiana ahora disfruta de verdadera libertad, pero esta libertad todavía no es perfecta. Aunque ya no es esclava del pecado, seguirá siendo tentada a pecar y todavía cometerá pecado. Algún día, después de la resurrección del cuerpo, el cristiano será perfecta y totalmente libre.

Se sigue, pues, que se puede abusar de esta libertad. Pablo advierte contra este abuso en Gálatas 5:13, «Porque ustedes han sido llamados a ser libres; pero no se valgan de esta libertad para dar rienda suelta a sus pasiones». Pedro hace una advertencia similar: «Eso es actuar como personas libres que no se valen de su libertad para disimular la verdad» (1P. 2:16). Verdadera libertad no significa licencia; no quiere decir hacer todo lo que nos plazca. La verdadera libertad, como dice Pedro en la última parte del texto, significa «vivir como siervos de Dios».

Aunque es Dios quien restaura nuestra verdadera libertad en el proceso redentor, el ejercicio de la misma también implica responsabilidad humana. No somos robots ni máquinas guiadas por computadora; somos personas creadas. Como tales, dependemos totalmente de Dios, pero como personas no solo debemos elegir sino que somos responsables por lo que elegimos.

Para empezar, pues, los seres humanos deben acudir a Cristo con fe a fin de recibir verdadera libertad. Aunque no pueden acudir a Cristo sin el poder del Espíritu Santo que lo hace posible, sin embargo deben de hecho acudir a él. El evangelio invita al ser humano a que tome una decisión por Cristo. Pablo, describiéndose a sí mismo y a los otros apóstoles, dice: «Así como somos embajadores de Cristo, como si Dios los exhortara a ustedes por medio de nosotros: En nombre de Cristo les rogamos que se reconcilien con Dios» (2 Co. 5:20). El énfasis bíblico en la soberanía de Dios, por tanto, no excluye la necesidad de una respuesta personal a lo que el evangelio ofrece. Ni tampoco el

28. Véase arriba, pp. 147-149. Véase también mi *The Christian Looks at Himself*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 43, 73-76, 97-98.

La cuestión de la libertad

énfasis bíblico en la elección divina anula la necesidad de la elección humana. Dios nos salva como personas creadas.

El *ejercicio* continuo de nuestra verdadera libertad también implica nuestra responsabilidad. Aunque es cierto que Dios nos santifica por medio de su Espíritu Santo, somos llamados a purificarnos de las contaminaciones del pecado: «Como tenemos estas promesas, queridos hermanos, purifiquémonos de todo lo que contamina el cuerpo y el espíritu, para completar en el temor de Dios la obra de nuestra santificación» (2 Co. 7:1). Sin duda que es Dios quien nos lleva a nuestra perfección final; pero aquí se nos dice que es deber nuestro ir perfeccionando progresivamente la santidad en el temor de Dios. Dios, claro está, nos ha liberado de la esclavitud del pecado, pero se nos insta a vivir como personas libres: «Cristo nos libertó para que vivamos en libertad. Por lo tanto, manténganse firmes y no se sometan de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gá. 5:1). No podemos vivir como hombres y mujeres libres sin la ayuda de Dios, pero debemos hacerlo. Nuestra verdadera libertad es no solo un don, sino también una tarea.

Calvino describe la verdadera libertad como compuesta de tres aspectos: (1) libertad de la necesidad de guardar la ley de Dios con el fin de ganar nuestra salvación; (2) libertad de obedecer voluntariamente la ley de Dios, por gratitud; y (3) libertad con respecto a cosas externas que en sí mismas son indiferentes.²⁹ Nótese que la primera y la tercera de estas libertades son libertades *respecto a* ciertas cosas, mientras que la segunda es libertad *en cuanto a* otra cosa. Primero analizaremos las libertades (1) y (3), para regresar luego a la libertad (2).

La verdadera libertad es libertad respecto a la necesidad de cumplir con la ley para así ganar nuestra salvación. Esta libertad es el tema principal de la Carta a los Gálatas. Las iglesias a las que Pablo escribió esta carta habían obviamente recibido la visita de algunos judaizantes, quienes insistieron en que, para ser salvos, además de tener fe en Cristo, había que circuncidarse y cumplir en otras formas con la ley judía. Pablo replicó que nadie puede ser justificado o salvado debido a la observancia de la ley, ya que nadie podía cumplir a la perfección la ley de Dios. Somos justificados por medio de Cristo, quien cumplió la ley por nosotros.

Nosotros... al reconocer que nadie es justificado por las obras que demanda la ley sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos

29. *Inst.*, III.19.1-9.

puesto nuestra fe en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe en él y no por las obras de la ley; porque por éstas nadie será justificado. (Gá. 2:15-16)

Recordamos también el memorable mensaje de Pablo en Romanos 3:28, «Porque sostenemos que todos somos justificados por la fe, y no por las obras que la ley exige».

Esta enseñanza es, de hecho, la esencia del evangelio. Nos da nuestra libertad básica: libertad de la esclavitud legalista a la ley como medio de salvación. Esta enseñanza pone de relieve la peculiaridad de la fe cristiana. Todas las religiones no cristianas enseñan que somos salvos por lo que hacemos o sufrimos;³⁰ solo el cristianismo propone el mensaje liberador de que somos salvos por la fe en la obediencia perfecta de Cristo.

La verdadera libertad incluye libertad de la esclavitud a reglas acerca de «cosas indiferentes». Con «cosas indiferentes», o adiáfora, como a veces se las llama, queremos decir cosas que no son pecaminosas en sí mismas ya que Dios ni las manda ni las prohíbe. Pensamos, por ejemplo, en asuntos como beber moderadamente, el uso de cosméticos y otras parecidas, prácticas que, aunque pueden resultar pecaminosas bajo ciertas circunstancias, no lo son en sí mismas. A veces sucede, sin embargo, que ciertas iglesias establecen reglas respecto a tales asuntos, e inducen a sus miembros a observarlas como «prueba de comunión» o distintivo de un cristianismo verdadero.

Son útiles los comentarios de Calvino al respecto:

La tercera parte de la libertad cristiana es que delante de Dios no nos preocupemos por las cosas externas, que en sí mismas son indiferentes; por lo que las podemos realizar u omitirlas indiferentemente.³¹ ...que usemos de los dones de Dios sin escrúpulo alguno de conciencia y sin turbación de nuestra alma, para el fin con que Dios nos los dio; y con esta confianza nuestra alma tenga paz y reconozca su liberalidad para con nosotros.³²

30. Esto lo enseñan también sectas tan conocidas como los Mormones y Testigos de Jehová. Véase mi *The Four Major Cults* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 59-62, 279-85.

31. *Inst.*, III.19.7.

32. *Ibid.*, Sec. 8.

Calvino sigue diciendo que deberíamos ejercitar nuestra libertad cristiana en esa clase de asuntos, utilizando estos dones de Dios con acción de gracias. Pero no deberíamos usar estas «cosas indiferentes» si ofenden a un hermano o hermana. Citando a i Corintios 10:23 («Todo está permitido, pero no todo es provechoso»), afirma Calvino, «No puede haber cosa más clara que esta regla: que usemos de nuestra libertad, si de ello resulta provecho para el prójimo; pero que nos abstengamos de la misma, si es perjudicial para él».³³

El punto con el que nos enfrenamos aquí es el problema del *legalismo*. Legalismo puede significar cosas diferentes. Ya hemos analizado una clase: la pretensión de que podemos ganar nuestra salvación con la observancia de la ley de Dios. Pablo, como vimos, se opuso decididamente a esta pretensión, ya que negaba la esencia misma del evangelio. Pero iglesias que aceptan en su totalidad la enseñanza de Pablo acerca de la justificación por la fe pueden sin embargo, manifestar otra clase de legalismo: la insistencia en que sus miembros se abstengan de ciertas prácticas que se consideran malas, aunque en realidad son «cosas indiferentes».

Con respecto a la cuestión de qué prácticas deben incluirse en la lista de «cosas prohibidas», existe una gran variedad. En los Estados Unidos de América, muchas iglesias evangélicas, sobre todo las de estilo fundamentalista, tienen normas contra fumar, beber, ir al cine, bailar y jugar a las cartas. Muchas iglesias en Europa, sin embargo, «cuyos miembros beben y fuman sin más, se sienten horrorizados ante la idea de que los cristianos se pongan jeans o mastiquen goma».³⁴ Unos años atrás mi esposa y yo escuchamos un sermón sobre la parábola del buen samaritano en una iglesia protestante en Interlaken, Suiza. Después de describir cómo el buen samaritano vendó al hombre herido, lo montó en su asno y lo condujo a la posada, el pastor siguió diciendo, «éste [el buen samaritano] le dio un cigarrillo y una cerveza, y conversó un rato con él». Nos divirtió mucho, y nos preguntamos cómo fundamentalistas estadounidenses podrían haber reaccionado antes esta aplicación de la hospitalidad suiza actual al hombre en la parábola.

El peligro que conlleva la clase de legalismo que acabamos de describir es que se llega a pensar en esa abstinencia de «cosas indiferen-

33. Ibid. Sec. 12.

34. Paul Brand y Philip Yancey, *Fearfully and Wonderfully Made* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), p. 107.

tes» como el distintivo fundamental del cristiano. Cuando éste es el caso, se insiste más en cosas menos importantes que en las que son sumamente importantes, de modo que acabamos por destacar en cosas menores. Cuando esto sucede, somos como los fariseos acerca de los que Jesús dijo: «Dan la décima parte de sus especias: la menta, el anís y el comino. Pero han descuidado los asuntos más importantes de la ley, tales como la justicia, la misericordia y la fidelidad» (Mt. 23:23). Otro peligro es que un legalismo como éste limita el crecimiento de la iglesia «al ir formando una coraza dura, áspera, alrededor del grupo aceptado».³⁵ Cuando insistimos en que la persona no es verdaderamente cristiana a no ser que se abstenga de fumar y observe cierto código en el vestir, podemos estar apartando a personas de las riquezas del amor de Dios por causa de nuestras ideas de cómo debería ser el comportamiento del cristiano. Se podría decir lo mismo acerca de la estrategia misionera. Cuando en el campo misionero identificamos al cristianismo con la cultura occidental al insistir en música occidental, estilos occidentales de arquitectura en las iglesias, o clases occidentales de liturgia, podemos ofender a verdaderos cristianos en otras tierras y limitar mucho la influencia del evangelio. Debemos recordar que el verdadero cristianismo no está vinculado a un conjunto específico de normas culturales. Debemos seguir manteniéndonos firmes en la libertad para la cual Cristo nos ha hecho libres.

*La verdadera libertad es libertad para hacer la voluntad de Dios de manera voluntaria, como una forma de mostrar nuestro agradecimiento hacia él. Si tuviéramos que cumplir la ley de Dios para ganar la salvación, el más mínimo fallo haría recaer sobre nosotros la maldición de la ley.*³⁶ Entonces tendríamos siempre miedo de fallar, del castigo, de la perdición eterna. Pero cuando sabemos que no necesitamos cumplir con la ley para ganar la salvación, nuestro temor desaparece y estamos dispuestos a servir a Dios con gozo y felicidad. Entonces ya no nos compele el temor, sino la gratitud. Entonces nos deleitamos en observar la ley de Dios como evidencia de nuestra gratitud para su misericordia inmerecida e inimaginable. También ese es un aspecto de la libertad cristiana, no solo libertad *de* sino libertad *para*.

35. Ibid., 108.

36. Cf. Gá. 3:10, «Todos los que viven por las obras que demanda la ley están bajo maldición, porque está escrito: 'Maldito sea quien no practique fielmente todo lo que está escrito en el libro de la ley'».

La cuestión de la libertad

La ley de Dios se convierte ahora para nosotros, como afirma el Catecismo de Heidelberg, en una norma de gratitud, una norma que tratamos de cumplir lo mejor que podemos «a fin de que en toda nuestra vida nos mostremos agradecidos a Dios por tantos beneficios y que él sea glorificado por nosotros».³⁷ Ahora hacemos la voluntad de Dios ya no como siervos sino como hijos e hijas. Calvino lo dice así:

En resumen: todos los que están bajo el yugo de la Ley son semejantes a los siervos, a los cuales sus amos cada día les imponen tareas que cumplir. Éstos no piensan haber hecho nada, ni se atreven a comparecer delante de sus amos sin haber primero realizado plenamente la tarea que les han asignado. En cambio los hijos, que son tratados más benigna y liberalmente por los padres, no temen presentar ante ellos sus obras imperfectas y a medio hacer, e incluso con algunas faltas, confiados en que su obediencia y buena voluntad les serán agradables, supuesto que no hayan realizado su obra con tanta perfección como quisieran. Así conviene que seamos nosotros y que nos convenzamos de que nuestros servicios son gratos a Dios nuestro Padre misericordioso, aunque sean imperfectos.³⁸

Lo que nos llama la atención aquí es la insistencia de Calvino en que Dios aceptará nuestra obediencia imperfecta, ya que está dispuesto a perdonar las muchas imperfecciones que forman siempre parte de nuestras mejores obras. También de ésta trata la verdadera libertad cristiana: libertad para servir a Dios con la confianza de un hijo o hija, y no con el temor cobarde de un siervo. Como les dice Pablo a los cristianos de Roma: «Ustedes no recibieron un espíritu que de nuevo los esclavice al miedo, sino el Espíritu que los adopta como hijos» (Ro. 8:15).

La verdadera libertad, por tanto, no está opuesta a la ley. Libertad y ley se suelen ver como opuestos. «No me encierren», dice la persona que no quiere sentirse ligada por normas o regulaciones. De hecho, sin embargo, incluso en el mundo natural no hay libertad sin limitaciones. Un pez tiene libertad para nadar, pero solo si permanece en el agua. Un violinista es libre de producir tonalidades exquisitas con las cuerdas y cadencias brillantes solo si sabe cómo pulsar y mover el arco de manera apropiada. Solo cuando un cantante domina las

37. Catecismo de Heidelberg, Respuesta 86.

38. *Inst.*, III.19.5.

normas para emitir la voz es libre para inspirar a audiencias. Toda buena música es una especie de matrimonio en el que la fidelidad a las leyes de la composición acompaña a la libertad de expresión.³⁹ Hablamos de los beneficios de una «sociedad libre», pero una comunidad que tenga libertad sin límites (como leyes civiles, leyes penales, leyes de tráfico y otras parecidas) fomentaría la anarquía.

En el mundo de la redención, también es verdad que no hay libertad sin limitaciones. La verdadera libertad, de hecho, consiste en cumplir con gozo la ley de Dios. Esa ley, cuando se observa con gratitud, no nos somete a esclavitud, sino que nos conduce a una vida que es rica, plena y feliz, al tratar de mantenernos en el centro de la voluntad de Dios. Por esto los creyentes en el Antiguo Testamento se deleitaban en la ley de Dios (Sal. 1:2), y podían decir acerca de las ordenanzas del SEÑOR, «son más deseables que el oro, más que mucho oro refinado, son más dulces que la miel, la miel que destila el panal» (Sal. 19:10). También es por esto que en el Nuevo Testamento Santiago puede hablar de la ley como «la ley perfecta que da libertad» (1:25; 2:12) o como dicen otras versiones, «la ley que nos hace libres».

Paul Brand, médico, en un magnífico libro que estudia la analogía entre el cuerpo humano y el pueblo de Dios, compara la ley de Dios con los huesos del cuerpo humano. Los huesos son duros y rígidos. Pero nuestros huesos no están ahí para limitarnos; están ahí para ayudarnos. Dado que sin los huesos sería imposible movernos, nuestros huesos nos liberan para que podamos actuar y movernos.⁴⁰ Las leyes de Dios son como esos huesos. Aunque tendemos a pensar en estas leyes como lo opuesto a la libertad, en realidad no es así.

¿Acaso las leyes no son esencialmente una descripción de la realidad por parte de Aquel que la creó? Sus reglas que gobiernan la conducta humana, ¿no son acaso directrices que tienen como fin que podamos vivir la vida mejor y más satisfactoria en la tierra?

He descubierto... que es posible ver más allá del negativismo apa-

39. Calvin Stapert, de la facultad de música del Calvin College, ha ilustrado en forma muy hermosa este punto en la música de Juan Sebastián Bach: «Me parece que una de las funciones más beneficiosas que la música de Bach puede representar para nuestra generación acelerada y confundida es ser un testimonio monumental de la relación íntima entre libertad y ley» («The Statutes of Liberty: Freedom and Law in the Music of Bach»), *Reformed Journal* 35, no. 3 [marzo de 1985]:11).

40. Brand and Yancey, *Fearfully and Wonderfully Made*, pp. 81-83.

La cuestión de la libertad

rente de, por ejemplo, los Diez Mandamientos para aprender algo de la verdadera naturaleza de las leyes. Muy pronto se ven las reglas como liberadoras en la actividad social como lo son los huesos en la actividad física.⁴¹

Concluimos que guardar las leyes de Dios en gratitud, como hijos e hijas y no como siervos, es la senda de la verdadera libertad.

Todo esto implica además que la verdadera libertad no se opone al servicio. De ordinario pensamos en la libertad y el servicio como opuestos; una persona que sirve, asumimos, no es libre. Pero en el reino de Dios esto no es así. En Romanos 6 aprendemos que hay una clase de servicio que esclaviza, el servicio del pecado. Pero ahora, ya librados de esta servidumbre, hemos entrado en una nueva clase de servicio: nos hemos convertido en esclavos o siervos de la justicia (v. 18) y de Dios (v. 22). Ahora vivimos felizmente para aquel «cuyo servicio es libertad perfecta».⁴²

La verdadera libertad no solo significa el servicio de Dios; también significa servicio a otros. Pablo, de hecho, hablaba de sí mismo y de sus compañeros apóstoles de esta forma: «No nos predicamos a nosotros mismos sino a Jesucristo como Señor, nosotros no somos más que servidores de ustedes por causa de Jesús» (2 Co. 4:5). Pablo expresa lo mismo a modo de paradoja en 1 Corintios 9:19: «Aunque soy libre respecto a todos, de todos me he hecho esclavo para ganar a tantos como sea posible» Aunque hombre libre, se ha convertido con buena disposición y alegría en esclavo de todos, con el fin de poder conducir a Cristo los más posibles. Esta clase de servicio es otro aspecto de la libertad cristiana; es seguir el ejemplo de nuestro Señor, quien dijo a sus discípulos: «yo estoy entre ustedes como uno que sirve» (Le. 22:27). Lutero expresó este pensamiento de una forma sumamente vivida cuando dijo:

Un cristiano es un señor perfectamente libre de todo, sin estar sujeto a nadie.

Un cristiano es un servidor perfectamente cumplidor de todos, sujeto a todos.⁴³

41. Ibid., p. 84.

42. *Book of common Prayer* de «Collect for Peace»

Creados a imagen de Dios

Otra forma más de expresar este pensamiento es ésta: la verdadera libertad es libertad para amar. En las palabras de Heinrich Schlier:

¿Cómo hacemos nuestra la libertad del Espíritu de Jesucristo tal como se nos presenta en el Evangelio...? ¿Cómo se hace realidad esta libertad en nosotros? La respuesta definitiva es en amor. No es a solas sino en la vida con otros que el cristiano llega a la libertad.⁴⁴

Dado que la verdadera libertad significa el cumplimiento gozoso de la ley de Dios, y dado que el amor es el cumplimiento de la ley (Ro. 13:10), esta libertad se expresará en amor a Dios y a otros. Podemos decir, de hecho, que la verdadera libertad, como fruto de la obra redentora de Dios, es idéntica a la renovación de la imagen de Dios en nosotros.⁴⁵ Cuanto más ejercitamos esta libertad, tanto más nuestra libertad se asemejará a la de Dios mismo, quien es amor.

George Matheson ha dicho en forma inolvidable:

Señor, hazme cautivo,
Y entonces libre seré;
Oblígame a entregar mi espada
Y conquistador seré.

La verdadera libertad perfeccionada

Solo en la vida venidera nuestra libertad alcanzará la perfección. Entonces, como lo dice Agustín, estaremos en un estado de «no poder pecar» (*nonpossepeccare*). Después de la resurrección del cuerpo no encontraremos obstáculos a nuestra obediencia a Dios y amor a los otros debido al pecado y la imperfección. Ni tampoco nos obstaculizarán entonces las limitaciones actuales, como enfermedad, debilidad o muerte (1 Co. 15:42-43; Ap. 21:4). Entonces, finalmente, seremos totalmente libres.

Esta libertad no será un simple disfrute que implicará un servicio con dedicación: en la nueva tierra «Sus siervos [de Dios] lo adorarán»

43. De «The Freedom of a Christian», en *Three Treatises* (Philadelphia: Fortress Press, 1960), p. 277-

44. «*Eleutheros*», en TDNT, 2:500.

45. Véase arriba, pp. 115-118. Sobre el punto de la libertad humana, véase también Berkouwer, *Man*, cap. 9.

La cuestión de la libertad

(Ap. 22:3). En otra parte en el libro de Apocalipsis Juan dice que los santos glorificados «están delante del trono de Dios y día y noche le sirven en su templo» (7:15).

Pero ese servicio también será libertad perfecta y definitiva, una libertad que toda la creación está ahora anhelando:

Porque [la creación] fue sometida a la frustración... pero queda la firme esperanza de que la creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza, para así alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios. (Ro. 8:20-21).

Así pues, al final el futuro de la humanidad y el futuro del universo se unirán. En la nueva tierra toda la creación será total y eternamente libre de todas las consecuencias del pecado y de todos los residuos de la maldición, cuando compartirá con todos los hijos e hijas de Dios la magnífica libertad que entonces será suya.

Y en ese momento culminante se habrá alcanzado la meta de la redención. Porque desde ese momento en todo el cosmos purificado del pecado y toda la humanidad glorificada servirá y alabará sin fin, junto con los ángeles, a aquel que está sentado en el trono, y al Cordero que ha reconciliado todas las cosas con Dios por medio de su sangre. Porque cuando el Hijo nos libere, seremos en verdad libres.

Bibliografía

- Aalders, G. C. *De Goddelijke Openbaring in de Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis*, Kampen: Kok, 1932.
- Adams, Jay E. *The Christian Counselor's Manual*. Grand Rapids: Baker, 1973-
- Alien, David, et al. *Whole Person Medicine*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1980.
- Althaus, Paul, *Die Letzten Dinge*. 1922. 7a. ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1957-
- Anderson, Ray S. *On Being Human*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Aquino, Tomas de. *Summa Theologica*. Trad. Blackfriars. New York: McGraw Hill, 1964.
- Ayer, Joseph C. *A Source Book for Ancient Church History*. New York: Scribner, 1913.
- Baker's Dictionary of Theology*. Ed. E. F. Harrison. Grand Rapids: Baker, 1960. Versión española: *Diccionario de teología*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2002.
- Barth, Karl. *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5*. Trad. T. A. Smail. New York: Harper, 1957.
- . *Church Dogmatics*, Vols. III/i, III/2, IV/1, IV/2. Edinburgh: T. & T. Clark, 1956.

Creados a imagen de Dios

- Bass, Clarence B. «Body», ISBE, ed. rev., **1:528-31**. Grand Rapids: Eerdmans, **1979**.
- Bavinck, Hermán. *De Algemeene Genade*. Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, **1922**.
- . *Bijbelsche en Religieuze Psychologie*. Kampen: Kok, **1920**.
- . «Calvin and Common Grace». En *Calvin and the Reformation*, ed. Wm. P. Armstrong. New York: Revell, **1909**.
- . *Gereformeerde Dogmatiek* . **3a**. ed. **4** vols. Kampen: Kok, **1918**.
- Geck, J. T. *Outlines of Biblical Psychology*. Trad. de la **3a**. ed. alemana de **1877**. Edinburgh: T. & T. Clark, **1877**.
- Jenner, David G. «What God Hath Joined: The Psychospiritual Unity of Personality», *The Bulletin: Christian Association for Psychological Studies* **5**, no. **2** (**1979**): **741**.
- Íerkhof, Hendrikus. *Christ the Meaning of History*. Trad. de la **4a**. ed. por L. Buurman. Grand Rapids: Baker, **1979** (pub. orig. **1962**).
- . *De Mens Onderweg: Een Christelijke Mensbeschouwing*. Tweede druk. La Haya: Boekencentrum, **1962**.
- erkhof, Louis. *History of Christian Doctrines*. Grand Rapids: Eerdmans, 1937-
- . *Systematic Theology*. Ed. rev. y ampl. Grand Rapids: Eerdmans, **1941**. Versión española: *Teología sistemática*. Grand Rapids: Libros Desafío, **1988**.
- erkouwer, G. C. *Man: The Image of God*. Trad. Dirk W. Jellema. Grand Rapids: Eerdmans, **1962** (pub. orig. **1957**).
- . *De Mens het Beeld Gods*. Kampen: Kok, **1957**.
- . *The Return of Christ*. Trad. James Van Oosterom. Grand Rapids: Eerdmans, **1972** (pub. orig. **1961-63**).
- . *Sin*. Trad. Philip Holtrop. Grand Rapids: Eerdmans, **1971** (pub. orig. **1958-60**).
- . *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. Trad. Harry Boer. Grand Rapids: Eerdmans, **1956** (pub. orig. **1954**).
- . *De Wederkomst van Christus*. **2** vols. Kampen: Kok, **1961-63**.
- ger, John H. *Missions: Heralds of Capitalism or Christ?* Ibadan, Nigeria: Day Star Press, **1984**.

Bibliografía

- Bornkamm, Heinrich, ed. *Imago Dei: Beiträge zur Theologischen Anthropologie*. Giessen: Töpelmann, 1932.
- Brand, Paul, y Philip Yancey. *Fearfully and Wonderfully Made*. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Brinsmead, Robert D. «Man as Creature and Person», *Verdict* 1, no. 1 (ago. 1978): 21-22.
- Brockelman, Wilfred. *Gothard, The Man and His Ministry: An Evaluation*. Santa Barbara: Quill Publications, 1976.
- Bromiley, Geoffrey W. «Image of God», ISBE, ed. rev., 2:803-5. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Brown, Francis, S. R. Driver, y Charles Briggs. *Hebrew and English Lexicón of the Oíd Testament*. New York: Houghton Mifflin, 1907.
- Brownback, Paul. *The Danger of Self-Love*. Chicago: Moody Press, 1982.
- Brunner, Emil. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Trad. Olive Wyon. Philadelphia: Westminster Press, 1953 (pub. orig. **1950**).
- . «Frieden auf Erden», *Grundriss* 6, no. 5 (1944).
- . *Man in Revolt*. Trad. Olive Wyon. New York: Scribner, 1939 (pub. orig. 1937).
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Trad. K. Grobel. 2 vols. New York: Scribner, 1951-55 (pub. orig. 1948-53).
- Cairns, David, *The Image of God in Man*. 1953. Ed. rev. London: Collins, 1973-
- Calvino, Juan. *Commentaries on the Oíd Testament*. Pub. orig. por Calvin Translation Society, 1843-55. Reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1948-50.
- . *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeill. Trad. Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: Westminster Press, 1960. Edición española: *Institución de la religión cristiana*. Rijswijk: FELI-Re, 1967.
- . *New Testament Commentaries*. Eds. David W. Torrance y Thomas F. Torrance, 12 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1963-73.
- . *Psychopannychia*. Trad. H. Beveridge. En *Tracts and Treatises of the Reformed Faith*, 3:413-90, Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

- Carey, George. *I Believe in Man*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Childs, James M., Jr. *Christian Anthropology and Ethics*, esp. caps. 5 y 6. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Clark, Gordon H. *The Biblical Doctrine of Man*. Jefferson, MD: The Trinity Foundation, 1984.
- , *A Christian View of Men and Things*. Grand Rapids: Eerdmans, **1952**.
- Clinebell, Howard. *Mental Health Through Christian Community*. Nashville: Abingdon, 1965.
- Cooper, John. «Dualism and the Biblical View of Human Beings», *Reformed Journal* 32, nos. 9 y 10 (sept. y oct. 1982).
- Counts, William M. «The Nature of Man and the Christian's Self-Esteem», *The Journal of Psychology and Theology* 1, no. 1 (ene. 1973): 38-44-
- Cullmann, Oscar. *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* New York: Macmillan, 1964.
- Custance, Arthur C. *Man in Adam and Christ*. Grand Rapids: Zondervan, 1975-
- Daane, James. «The Fall», ISBE, Ed. rev., 2:277-78. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Dabney, Charles. *Lectures in Systematic Theology*. 1878. Grand Rapids: Zondervan, 1972.
- Danhof, H., y H. Hoeksema. *Van Zonde en Genade*. Kalamazoo: Dalm, 1923.
- Daniélou, Jean. «The Conception of History in the Christian Tradition», *The Journal of Religion* 30, no. 3 (julio 1950): 171-79.
- Davidson, A. B. *The Theology of the Old Testament*. New York: Scribner, 1914.
- Davis, John Jefferson. «Genesis, Inerrancy, and the Antiquity of Man». En *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger Nicole y J. Ramsey Michaels. Grand Rapids: Baker, 1980.
- De Boer, Willis P. *The Imitation of Paul: An Exegetical Study*. Kampen: Kok, 1962.

Bibliografía

- De Graaff, Arnold, ed. *View of Man and Psychology in Christian Perspective*. Toronto: Institute for Christian Studies, 1977.
- De Graaff, Arnold, y James Olthuis, eds. *Toward a Biblical View of Man*. Toronto: Institute for Christian Studies, 1978.
- Delitzsch, Franz. *A System of Biblical Psychology*. 2a. ed. Trad. Robert E. Wallis. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867.
- Demarest, Bruce A. «Fall of Man», *Evangelical Dictionary of Theology*, pp. 403-5. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Dickson, William P. *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*. Glasgow: Maclehose, 1883.
- Dooyeweerd, Hermán. «Kuyper's Wetenschapsleer», *Philosophia Reformata* 4 (1939): 193-232.
- „ «What is Man?» En *In the Twilight of Western Thought*. Nutley, NT: Craig Press, 1968.
- „ *A New Critique of Theoretical Thought* (trad. De Wijsbegeerte der Wetsidee). Trads. David H. Freeman y William S. Young. 4 vols. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1953-57.
- „ *De Wijsbegeerte der Wetsidee*. 3 vols. Amsterdam: H. J. París, 1935-
- Dubose, Francis M. *God Who Sends: A Fresh Quest for Biblical Mission*, Nashville: Broadman Press, 1983.
- Dyrness, William A. *Let the Earth Rejoice: A Biblical Theology of Holistic Mission*. Westchester, IL: Crossway Books, 1983.
- Eichrodt, Walther. *Man in the Old Testament*. Trad. K. y R. Gregor Smith. London: SCM, 1954 (pub. orig. 1951).
- Eltester, F. W. *Eikon im Neuen Testament*. Berlin: Tópelmann, 1958.
- Evangelical Dictionary of Theology*. Ed. Walter A. Elwell. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Evans, C. Stephen. *Preserving the Person: A Look at Human Sciences*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1977. Reimp. Grand Rapids: Baker, 1982.
- Evans, Robert F. *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*. New York: Seabury, 1968.
- Ferguson, John. *Pelagius: A Historical and Theological Study*. Cambridge, England: Heifer, 1956.

Creados a imagen de Dios

- Fichtner, Joseph. *Man, the Image of God: A Christian Anthropology*. New York: Alba House, 1978.
- Gaedwag, Edward, ed. *Inner Balance: The Power of Holistic Healing*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979.
- Geisler, Norman L. «Freedom, Free Will, and Determinism», *Evangelical Dictionary of Theology*, pp. 428-30. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Gilkey, Langdon. *Shantung Compound*. New York: Harper and Row, 1966.
- Glasser, Arthur F. «Missiology», *Evangelical Dictionary of Theology*, pp. 724-27. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Gregory, Thomas M. «The Presbyterian Doctrine of Total Depravity». En *Soli Deo Gloria*, un festschrift en honor de John H. Gerstner, ed. R. C. Sproul. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1976.
- Greijdanus, S. *Toerekeningsgrond van het Peccatum Originans*. Amsterdam: Van Bottenburg, 1906.
- Gundry, Robert H. *Soma in Biblical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Haag, Herbert. *Is Original Sin in Scripture?* Trad. Dorothy Thompson. New York: Sheed and Ward, 1969 (pub. orig. 1966).
- Hall, Calvin S., y Gardner Lindzey. *Theories of Personality*. 2a. ed. New York: John Wiley, 1970.
- Heard, J. B. *The Tripartite Nature of Man*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1866.
- Heidelberg Catechism. Trad. 1975. Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1975. Edición española: Catecismo de Heidelberg en *Confesiones de fe de la iglesia*. Barcelona: CLIE, 1999.
- Henry, Cari F. H. «Image of God», *Evangelical Dictionary of Theology*, pp. 545-48. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 1871, 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1940.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. Edición española: *La Biblia y el futuro*. Grand Rapids: Libros Desafío, 1984.
- , *The Christian Looks at Himself*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- , *The Four Major Cults*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Bibliografía

- . *Hermán Bavinek's Doctrine of the Covenant*. Tesis Th.D., **Princeton** Theological Seminary, 1953.
- Hoeksema, Hermán. *The Protestant Reformed Churches in America*. 1936 Grand Rapids: [autor], 1947.
- . *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1966.
- . *A Triple Breach in the Foundation of Reformed Truth*. Grand Rapids: C. J. Doorn, 1924.
- «Holistic Medicine», *Encyclopedia Americana*, 14:294. Danbury: Grolier, 1983.
- Holwerda, David. «The Historicity of Genesis 1-3», *Reformed Journal* 17, no. 8 (oct. 1967): 11-15. .
- Hughes, Philip E. «Another Dogma Falls». Reseña de *Is Original Sin in Scripture?*, por Herbert Haag. *Christianity Today* 13, no. 17 (23 de mayo de 1969): 13.
- . *Christianity and the Problem of Origins*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964.
- . *Scripture and Myth*. London: Tyndale Press, 1956.
- Ireneo. *Against Heresies*. En *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 1:315-567. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.
- International Standard Bible Encyclopedia*. Ed. rev. Ed. Geoffrey W. Bromiley. Vols. 1 y 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1979-82.
- Jacobsen, Marión Leach. *Saints and Snobs*. Wheaton: Tyndale, 1972- Reimpreso en 1975 bajo el título *Crowded Pews and Lonely People*.
- Jewett, Paul K. *Emil Brunner's Concept of Revelation*. London: James Clarke, 1954-
- . *Man as Male and Female*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975-
- Jewett, Robert. *Paul's Anthropological Terms*. Leiden: E. J. Brill, 1971-
- Kantzer, Kenneth S., y Paul W. Fromer. «A Theologian Looks at Schuller», *Christianity Today* 28, no. 11 (10 de ago. de 1984): 22-24.
- Kegley, Charles W., ed. *The Theology of Emil Brunner*. New York: Macmillan, 1962.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam and Charles Black, 1958.

Bibliografía

- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Lutero, Martín. *The Freedom of a Christian*. En *Three Treatises*. Philadelphia: Fortress, 1960.
- . *Lectures on Genesis*. Vol. 1 en *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan. St. Louis: Concordia, 1955.
- Machen, J. Gresham. *The Christian View of Man*. New York: Macmillan, 1937-
- MacKay, Donald M. *Brains, Machines and Persons*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- . *Human Science and Human Dignity*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1979.
- MacLeod, Donald. «Paul's Use of the Term 'The Old Man'», *The Banner of Truth* (London), no. 92 (mayo 1971): 13-19.
- Maddi, Salvatore R. *Personality Theories*. 4a. ed. Homewood, IL: Dorsey Press, 1980.
- «Man—God's Trustee in Creation». *International Reformed Bulletin*, no. 52/53 (invierno/primavera, 1973).
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford, 1980.
- The Maryknoll Catholic Dictionary*, ed. Albert J. Nevins. New York: Grosset and Dunlap, 1956.
- McCarthy, Dennis J. *Treaty and Covenant*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.
- McDonald, H. D. *The Christian View of Man*. Westchester, IL: Crossway Books, 1981.
- . «Man, Doctrine of», *Evangelical Dictionary of Theology*, pp. 676-80. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Mehl, Roger. *Images of Man*. Trad. James H. Farley. Richmond: John Knox, 1965.
- Mendenhall, George E. «Ancient Oriental and Biblical Law», *The Biblical Archaeologist* 17, no. 2 (mayo 1954): 26-46.
- . «Covenant Forms in Israelite Tradition», *The Biblical Archaeologist* 17, no. 3 (sept. 1954): 56-57-

Sí Creados a imagen de Dios ^

- Menninger, Karl. *Whatever Became of Sin?* New York: Hawthorne Books, 1973-
- Menninger, Karl, et al. *The Vital Balance*. New York: Viking Press, 1963.
- Minnema, Theodore. «Reinhold Niebuhr», En *Creative Minds in Contemporary Theology*, ed. Philip Hughes. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- Moberg, David. *The Great Reversal*. Philadelphia: Lippincott, 1972.
- Moltmann, Jürgen. *Man: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present*. Trad. John Sturdy. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Moulton, J. H., y G. Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Mouw, Richard. *When the Kings Come Marching In*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Mueller, J. T. *Christian Dogmatics*. St. Louis: Concordia, 1934.
- Murray, John. *Collected Writings of John Murray*. Vol. 2. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977.
- . «Historicity of Adam», ISBE, ed. rev., 1:50. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- . *The Imputation of Adam's Sin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- . *Principles of Conduct*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Nee, Watchman. *The Release of the Spirit*. Indianapolis: Sure Foundation, 1956.
- Neve, J. L. *A History of Christian Thought*. Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1943.
- A New Catechism (Catholic Faith for Adults)*. Trad. Kevin Smyth. New York: Herder and Herder, 1967.
- The New Catholic Peoples' Encyclopedia*. Ed. rev. 3 vols. Chicago: The Catholic Press, 1973.
- The New International Dictionary of the Christian Church*. Ed. J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1974.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row, 1951.
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. 2 vols. New York: Scribner, 1941-43-
- Oehler, G. F. *Theology of the Old Testament*, 1873. Ed. G. E. Day. Grand Rapids: Zondervan, s.f.

Bibliografía

- Oosterhoff, B. J. *Hoe Lezen Wij Genesis 2 en 3?* Kampen: Kok, 1972.
- Orr, James. *God's Image in Man*. 2a. ed. London: Hodder and Stoughton, 1906.
- Packer, James I. *Knowing Man*. Westchester, IL: Cornerstone, 1978.
- Palmer, Edwin H. «Better Beethoven in Heaven?», *Christianity Today* 23, no. 10 (16 de feb. de 1979): 29.
- Pannenberg, Wolfhart, *Human Nature, Election, and History*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Pearce, E. K. Víctor. *Who Was Adam?* Exeter: Paternóster, 1969.
- Peck, M. Scott. *The People of the Lie*. New York: Simon and Schuster, 1983.
- Pedersen, Johannes. *Israel, its Life and Culture*. Vol. 1. Trad. Mrs. Aslang Moller. London: Oxford, 1954.
- Polman, A. D. R. *Woord en Belijdenis*. Vol. 1. Franeker: Wever, 1957.
- Popma, K. J. «Het Uitgangspunt van de Wijsbegeerte der Wetsidee en het Calvinisme». En *De Reformatie van het Calvinistisch Denken*, ed. C. P. Boodt. La Haya: Guido de Bres, 1939.
- Ramm, Bernard. *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- Ridderbos, Hermán. *Paul; An Outline of His Theology*. Trad. John R. De Witt. Grand Rapids: Eerdmans, 1975 (orig. pub. 1966). Edición española: *El pensamiento del apóstol Pablo*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2000.
- Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Robinson, H. Wheeler. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1911.
- . *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Robinson, John A. T. *The Body*. London: SCM Press, 1953.
- Rogers, Cari R. «Reinhold Niebuhr's *The Self and the Dramas of History: A Criticism*», *Pastoral Psychology* 9, no. 85 (junio 1958): 15-17.
- Rowley, H. H. *The Rediscovery of the Old Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1946.

- Saucy, Robert L. «Both Depravity and Valué», *Journal of Psychology and Theology* i, no. 1 (ene. 1973): 45-49.
- Schilder, Klaas. *Heidelbergsche Catechismus*. Vol. 1. Goes: Oosterbaan en Le Cointre, 1947.
- . *Is de Term «Algemeene Genade» Wetenschappelijk Verantwoord?* Two lectures delivered in 1942 and 1946. Kampen: Zalsman, 1947.
- Schott, Erdmann. *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre*. Leipzig: Scholl, 1928.
- Schuller, Robert H. *Self-Esteem: The New Reformation*. Waco, TX: Word Books, 1982.
- Shedd, William. *Dogmatic Theology*. 3 vols. 1888-94. Grand Rapids: Zondervan, s.f.
- Skinner, B. F. *About Behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf, 1974.
- . *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred A. Knopf, 1972.
- Smalley, William, y Marie Fetzner. *Modern Science and Christian Faith*. Wheaton: Van Kampen, 1950.
- Smedes, Lewis B. *Mere Morality*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. Edición en español: *Moralidad y nada más*. Grand Rapids: Nueva Creación, 1996.
- Solomon, Charles R. *The Handbook of Happiness*. Denver: Heritage House Publications, 1971.
- Stacey, W. David. *The Pauline View of Man*. London: Macmillan, 1956.
- Stange, Cari. «Luther und das Sittliche Ideal». En *Studien zur Theologie Luthers*. Gütersloh: Bertelsmann, 1928.
- Stob, Hemy. *Ethical Reflections*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. Edición española: *Reflexiones éticas*. Grand Rapids: TELL, 1982.
- Strong, A. E. *Systematic Theology*. 3 vols. Philadelphia: Griffith and Rowland, 1907-09.
- Tennant, F. R. *The Origin and Propagation of Sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. G. Kittel y G. Friedrich. Trad. G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76. Edición española compendiada en un solo volumen: *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2002.

Bibliografia

- Theological Dictionary of the Old Testament*, Ed. G. Johannes Botterweck
Helmer Ringgren. Trad. John T. Willis. Ed. rev. Vols. i y 2. Grand
Rapids: Eerdmans, 1977.
- Thiessen, H. C. *Introductory Lectures in Systematic Theology*. Grand Ra-
pids: Eerdmans, 1949.
- Tinsley, E. J. *The Imitation of God in Christ*. Philadelphia: Westminster
Press, 1960.
- Torrance, Thomas F. *Calvin's Doctrine of Man*, London: Lutterworth, 1949.
- Trooster, S. *Evolution and the Doctrine of Original Sin*. Trad. John A. Ter
Haar. Glen Rock: Newman Press, 1968 (pub. orig. 1965).
- Vander Leeuw, G. *Onsterfelijkheid of Opstanding*. 2a. ed. Assen: Van Gor-
cum, 1936.
- Vander Velde, George. *Original Sin*. Amsterdam: Rodopi, 1975.
- Van der Zanden, L. *De Mens als Beeld Gods*. Kampen: Kok, 1939.
- Van Peursen, C. A. *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem*.
Trad. H. E. Hoskins, London: Oxford, 1966.
- Verduin, Leonard. *Somewhat less than God*. Grand Rapids: Eerdmans,
1970.
- Versteeg, J. P. *Is Adam a «Teaching Model» in the New Testament?* Trad. Ri-
chard B. Gaffin, Jr. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1978.
- Vine, W. E. *An Expository Dictionary of New Testament Words*. Old Ta-
ppan, NJ: Fleming H. Revell, 1940.
- Vitz, Paul C. *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*. Grand Ra-
pids: Eerdmans, 1977.
- Vollenhoven, D. H. Th. *Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeer-
te*. Amsterdam: H. J. Paris, 1933.
- Von Meyenfeldt, F. H. *Het Hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament*. Leiden:
E. J. Brill, 1950.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
. *Dogmatiek*. 3 vols. Grand Rapids, 1910 (mimeographed).
- Vos, Louis A. «Calvin and the Christian Self-image». En *Exploring the Heri-
tage of John Calvin*, ed. David E. Holwerda. Grand Rapids: Baker,
1976.

Creados a imagen de Dios

- Voskuil, Dennis. *Mountains into Goldmines: Robert Schuller and the Gospel of Success*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Walker, Morton. *Total Health: The Holistic Alternative to Traditional Medicine*. New York: Everest House, 1979.
- Wallace, Ronald S. *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- Warfield, Benjamín E. «Augustine and the Pelagian Controversy». En *Studies in Tertullian and Augustine*. New York: Oxford, 1930.
- . *Two Studies in the History of Dogma*. New York: Christian Literature Co., 1897.
- Weber, Otto. *Foundations of Dogmatics*. Vol. 1. Trad. Darrell L. Guder. Grand Rapids: Eerdmans, 1981 (pub. orig. 1955).
- Weinfeld, M. «The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East», *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970): 184-203.
- What, Then, is Man? A Symposium of Theology, Psychology, and Psychiatry*. St. Louis: Concordia, 1958.
- White, William L. *The Image of Man in C. S. Lewis*. Nashville; Abingdon, 1969.
- Whiteley, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Philadelphia: Fortress, 1964.
- Wilkinson, Loren, ed. *Earthkeeping: Christian Stewardship of Natural Resources*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Wolff, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. Munich: Christian Kaiser, 1973.
- Young, Edward J. *Genesis 3*. London: Banner of Truth, 1966.
- . *In the Beginning*. Edinburgh: Banner of Truth, 1976.
- Young, William S. «The Nature of Man in the Amsterdam Philosophy», *Westminster Theological Journal* 22, no. 1 (nov. 1959): 1-12.